حقائق حول التصوف

الإسلامي

بقلم

الأستاذة الدكتورة / ليلي زكي قطب

رئيس قسم العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية

جامعة الأزهر

فرع البنات بالقاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـــد لله رب العالمين ● الرحمن الرحيـــم ● مالك يوم الدين ● اياك نعبـــد واياك نستعـــين ● اهـــدنا الصراط المستقيـــم ● صراط الذين انعمت عليهم غـــير المغضوب عليهم ولا الضـــالين ● آمين .

[صدق الله العظيم]

اهـــداء

اليـــك يا سيدى يارسول الله ، اليـــك يا من كلمتك وقولك هو الحق :

[انى قد تركت فيـــكم ما ان اعتصمتـــم به لن تضلوا ابدا ، كتاب الله وسنة نبيـــه] .

صدقت ياسيدى يارسول الله صلى الله عليك وسلم وعلى آلك وصحبك ، وحملة سنتك والمدافعين عنها الى يوم الدين .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقــــدمة

الحمد لله حق حمــده الهادى الواحد القهار الذى هــدانا الى الجنة وأعتقنا من النـــار بدين حنيف دين الله الاسلام وأشهــد أن لا اله الا الله الواحد القهار الذى أشرق بنوره فى قلوب المؤمنين واشهد أن سيدنا محمدا عبده ورســـووله خاتم المرسلين الذى جاء بالرســـالة ودين الحق ليظهره على الـــدين كله ولو كره المشركون صـــلى الله عليه وعلى آله واصحابه والتابعين الى يوم الدين .

الحمد لله الذى لم يشهد احـــدا حين فطر السموات والأرض الذى حسن عن ادراك الانهام الذى حارت لطائف الأوهام فى بيـــداء كبريائه وعظمته الذى لم يشارك فى الالوهية ولم يظاهر فى الوحدانية . كلت الألسن عن غاية صفته والعقول عن كنه معرفته .

اما بعـــــد ::

لقـــد قمت بكتابة هـــذا الكتاب عن التصوف للمساهمـــة من جانبى فى تعريف المهتمين بالفكر الاسلامى بناحية طريقة جذابة واعنى بها التصوفة فالتجربة الصوفيـــة وان كانت دخيلة على الاســـلام لا يمكن أن تغفل لانه لا يمكن أن تفهم بعض التطورات الاجتماعية والتاريخية التى حدثت داخل العالم الاسلامى دون الرجوع الى التجربة الصوفية ، وفى صفحات هـــذا الكتاب بيان النوعين من التصوف تصوف يجمع بين حياة التعبـــد وحياة المجتمع ومرتبط كل الارتباط بشريعة الاسلام ويوجه القلوب والعقول معا الى حيـــاة افضل واستقرار اكمل . والصـــوفى المحقق هو الذى يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح ، والنوع الثانى

من التصوف هو خليط من الافكار الشيعية والمسيحية واليهودية والهندوكية والفلسفة الونانية تحكمت فى عقول واذهان هؤلاء الصوفية .

فقالوا بوحدة الوجود — او بالاتحاد والحلول — او الكشف والشهود او بالحقيقة المحمـدية .

ولقد فصلت آراء كل فـريق وشرحت طريقته شرحا مبسطا ولقـد اختلفت الغاية من المعرفة من صوفى الى آخر فمنهم من كانت غايته المحبة وآخر غايته نيل السعادة القصوى بمشاهدة انوار القدس ومطالعة الجمال الالهى الى غير ذلك مما سيأتى شرحه بالتفصيل .

ونحن لا نسلم بالنتيجة التى ينتهى اليها الصوفية وهى معرفة الله ، عن طريق الذوق والشهود فالانسان لا يقوى على معرفة نفسه ولا يتمكن من ان يتعرف الى حقيقة النفس او الروح ((**ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا**)) فانى له ان يعـرف خالق الروح معـرفة تامة اذ كان الانسان لا يقوى على معـرفة حقيقة القوة الكهربائية او المغناطيسية او حقيقـة الالكترون والنيترون فانى له أن يعـرف حقيقة خالق هـذه الاشياء ، فالمتنا هى وهو الانســان ليس بمقدوره أن يحيط باللامتناهى وهو الله تعـالى .

فالمعرفة بالله تكون باثبـات وجوده وتقديســه عما يليق به ووصفه على ما هو عليـه وبما وصف به نفسـه .

والنظريات الصوفيـة فى الاتحاد او الشهود ... الخ لا تقوم على البرهان العقلى او على الادلة الشرعيـة بل كما يزعمون تقوم على الذوق الصـوفى .

ولـكن لاحقاق الحق كان هنـاك قلة من الصوفية ينصرون السنة ويكرهون البدعة ويمقتون التصـوف الفلسفى وتصوفهم لا يزيد عن كونه

الزهد الذى كان سائدا فى العصور الاسلامية الأولى وهو الزهد البعيد كل البعد عن التنسك الهندى أو الرهبنة المسيحية وهؤلاء الصوفية أو قل هؤلاء الزهاد كانوا يفضلون الغنى الشاكر على الفقير الصابر .

يارب — اشكرك شكر من يعرف حبك ويعترف بأن نجاحه كان منك وان هدايتك هى التى الهمتنى التوفيق وأنارت امامى الطريق حتى أتممت اخراج اخراج هذا الكتاب ليهذب سلوك الانسان ويبعده عن البدع الضالة فان سلوك الانسان وتصرفاته فى الحياة مظهر من مظاهر عقيدته

فان صلحت العقيدة صلح السلوك واستقام واذا فسدت فسد واعوج ومن ثم كانت عقيدة التوحيد والايمان ضرورة لا يستغنى عنها الانسان ليستكمل شخصيته ويحقق انسانيته ولقد كان لعقيدة الايمان فى تربية المؤمنين الأولين الأثر الكبير فهى التى زكت النفوس وطهرتها من الحسد والحقد والكبر والعجب والفسق والفحش والظلم والجوار والقسوة والغلظة وهى التى خلصتهم من درن التربية الفاسدة وشر الوراثات الدنيئة وهى التى اعلت هممهم فطلبوا معالى الأمور وامامة البشر وقيادة الأمم وتحريرها من الخرافات وتطهيرها من الكفر والفساد وهى التى مكنت لهم الفتح والظفر والعلم والعمل ولكن العقيدة قد خالطها من الأفكار البشرية ما خرج بها عن بساطتها واشراقها وذهب بجمالها وجلالها .

ثم كان التقدم المادى وتأثيره على العقول والقلوب فلم تستطع العقيدة الدينية وأمرها على ما وصفنا ان تصمد أمام العلم أو الاكتشافات فأصيبت بهذه وازمة .

واصيب الانسان بنكسة خطيرة لأن العلم لم يوفر له السلام والمودة والمحبة والحنان — والتعاون .

لهذا كان من الضرورى العمل على تغيير جوهرى فى النفس الانسانية

عن طريق غرس العقيدة الصحيحه التى لم تتاثر بالأفكار البشرية ولم تعبث فيهـا الاهواء والآراء وذلك بالعودة الى الكتاب والسنة وليس بالنظريات الصوفية والغناء الصوفى ..

وانني أسال الله أن يجعل عملى هـذا خالصا لوجهه الكريم وأن يتم به النفع ويكتب له القبول ، هو حسبنا ونعم الوكيل ..

د / ليلى زكى قطب

الباب الأول

نشأة التصوف



تمهيـــد :

يتوسع بعض الباحثين في تحـديد المدلول العام للتصوف حتى يجعله شاملا لكل عاطفة صادقة كريمة وكل نزعة وجدانية شريفة . فالحب العفيفى الطاهر عندهم تصوف والتوحيد في الحب تصوف ، والاخلاص في الود تصوف والصداقة العقلية تصوف ... الخ . لا شك ان هذا التوسع الفضفاض يخرج بنا عن دائرة التصوف الذى نتحدث عنه . وهناك ايضا توسعا آخر في تعريف التصوف وهو تعريفه بمعانيه الجزئية او باخلاق الصوفية أو ببعض ما ينبغى لهم من استقامة السلوك وفى هـذا المجال نجد فيضا من التعريفات التى نسبت الى اعلام التصوف وغيرهم .

وصفه ابو بكر محمد بن اسحاق البخارى الكلاباذى المتوفى ٣٨٠ هـ . بقوله : « ان علوم الصوفية علوم الاحوال والاحوال مواريث الاعمال ولا يرث الاحوال الا من صحح الاعمـال » ثم عد الكلاباذى طائفة من العلوم التى يستعان بها على تصحيح الاعمال ومن هـذه العلوم علوم شرعية كالفقه واصول الفقه وعلم التوحيد والمعرفة عن طريق الكتاب والسنة وما أجمع السلف الصالح عليه .

وقال عنـه الامام الغزالى المتـوفى ٥٠٥ هـ : انه يؤدى الى السعادة التى وعد الله المتقين بهـا وهى المعرفة والتوحيد ، بل وتزعم الدفاع عنـه فاصبح لسانه الناطق وترجمانه الصادق .

ولما اتسعت انظار الباحثين فى العلوم الدينية بعقولهم ودقت هممهم الى الكلام فى اصول الدين ولطفت اذواق المراقبين لمعانى العبادات وحركات القلوب اتسع معها التصوف وتطور كلما تطورت العلوم والأفهام فاطلق عليه علم القلوب وعلم الأسرار وعلم المقامات والأحوال وعلم السلوك .

ويرى الأستاذ الأكبر مصطفى عبـد الرازق رحمه الله فى تعليقه على

مادة التصوف بدائرة المعارف الاسلامية فى الترجمة العربية : انه علم الاخلاق واستدل بقول ابن القيم المتوفى ٧٥٦ هـ فى كتابه مدارج السالكين وهو « واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم ان التصوف هو الخلق » . ويقول ابن القيم أيضا « ان هذا العلم بنى على الارادة فهو أساسه ومجمع بنائه وهو يشمل على تفاصيل احكام الارادة وهو حركة القلب ، ولهذا سمى علم الباطن كما ان الفقه يشتمل على تفاصيل احكام الجوارح ولهذا سمى علم الظاهر » كما استدل بقول الكتانى « التصوف هو الخلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء » .

ولقد وصفه سهل التسترى المتوفى ٢٨٣ هـ بقوله : التصوف ليس رسما ولا علما ولكنه خلق لانه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ولو كان علما لحصل بالتعليم ولكنه تخلق باخلاق الله ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الالهية بعلم ولا برسم .

اذن يمكننا القول بأن التصوف هو علم الأخلاق والنفس فالقول بأن التصوف هو الخلق انما يجعل من التصوف علما للأخلاق ولكنه مع ذلك أشد ما يكون حاجة الى معرفة النفس التى تصدر عنها هذه الأخلاق وذلك لا لشىء الا أن السواد الأعظم من فلاسفة المسلمين قد عرفوا الخلق بأنه عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة وليس من غير حاجة الى فكر وروية وقالوا ان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا سميت الهيئة خلقا حسنا وان كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا . وهذا يعنى فى وضوح وجلاء أن التصوف الذى هو الخلق لابد أن يعرض للنفس التى تصنع لها القواعد وفى أن يبين هيئاتها وصلة هذه الهيئات ما يصدر منها من الأفعال وهو يعنى بعبارة أوضح ان التصوف بما هو علم الأخلاق ينبغى أن يكون علما للنفس وأن مثل نتائج هذه البحوث تثبت لنا وللجيل الجديد أن التصوف فى وصفه العلمى ليس من العلوم الرجعية بل انه يتمشى مع العلوم الحديثة ومع أحدث النظريات

الفلسفية المعتدلة وتجعلنا اذا كنا منصفين أن نكبر تراث الصوفية الذى مضى عليه أكثر من احدى عشر قرنا وأن نقبل على دراسة ما فيـه من ذخائر ومن علوم قبل أن نقبل على نظريات فرويـد وأمثاله من علماء الغرب الذين قيل انهم المبتكرون لعلم النفس الحديث وذلك لأن لدى الصوفية فى هـذا الباب ما فيه الغناء والكفاية وصح اذن ماسبق أن قاله المرحوم الأستاذ عبد الله حسين فى كتابه التصوف والمتصوفة وهو أن ظهور الكشوف العلمية الحديث والنظريات الفلسفيـة الحديثة تكاد اذا فهمت فهمـا صحيحا أن تزيد المرء فى التعـرف على الله وفى التعلق بالتوحيـد ثم تقوى ايمانه بحكمة الدين والاستزادة من طلب السمو الروحى وليس السمو الروحى سوى التصوف الحق المبنى على العمل والخلق .

ولقد عرف التصوف الأستاذ العقاد بأنه « عبارة عن ملكة فردية يستعد لها بعض الآحاد ولا تشيع فى الجماعات وقد توصف بالعبقـرية الدينية اذا بلغت مرتبة التأصل(١) والابتكار » .

ولقد ذكر القشيرى(٢) الكثير من أقوال أعلام الصوفية فى مفهوم التصوف وفى مفهوم الصوفى منها :

رويم بن أحمد (المتوفى ٣٠٣ هـ) « التصوف استرسال النفس مع الله على ما يريده » .

أبو محمد الجريرى : (المتوفى ٣١١ هـ) : « التصوف الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى » .

عمر بن عثمان المكى : (المتوفى ٢٩١ هـ) : « التصوف أن يكون العبـد فى كل وقت مشغولا بما هو أولى به فى الوقت » .

---

(١) الله ص ١٧١ .

(٢) انظر الرسالة تحقيق د. عبد الحليم محمود ج ٢ ص ٥٥١ — ٥٥٦ .

محمد بن على القصاب : « التصوف اخلاق كريمة ظهرت فى زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام » .

ابى القاسم الجنيد (المتوفى ٢٩٧ هـ) : « التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة » .

الصوفى كالارض يطؤها البر والفاجر وكالسحاب يظل كل شىء وكالمطر يسقى كل شىء .

ذو النون المصرى (المتوفى ٢٤٥ هـ) : « الصوفية قوم آثروا الله على كل شىء فآثرهم الله على كل شىء » .

ابو الحسن النورى : « الصوفى من سمع السماع وآثر بالأسباب » .

الشبلى : (المتوفى ٣٤٣ هـ) : « الصوفى منقطع عن الخلق متصل بالحق » .

ابو الحسن الحصرى (المتوفى ٣٧١ هـ) الصوفى لا يوجد بعد عدمه ولا يعدم بعد وجوده » .

ولقد جعل الكلاباذى(١) التصوف اركان عشرة هى :

— تجريد التوحيد بمعنى أن لا يشوبه خاطر تشبيه أو تعطيل .

— فهم السماع : اى ان يفهم بحاله لا بالعلم فقط .

— ايثار الايثار : اى أن يؤثر على نفسه غيرة .

— سرعة الوجد : بمعنى أن لا يكون فارغ السر مما يثير الوجد ولا ممتلىء السر مما يمنع من سماع زواجر الحق .

(١) التعرف لمذهب اهل التصوف ص ٨٩ — ٩٠ .

— الكشف عن الخواطر : بأن يبحث عن كل ما يخطر على سره فيتابع ما للحق ويدع ما ليس له .

— كثرة الأسفار : وذلك لشهود الاعتبار فى الآفاق والأقطار .

— ترك الاكتساب : لمطالبة النفوس بالتوكل .

— تحريم الادخار : وذلك فى حالته لا فى واجب العلم .

— حسن العشرة .

— ترك الاختيـــار .



الفصل الأول

النظريات التي قيلت في نشأة التصوف



يذكر ابن خلدون(١) : « ان التصوف احـد العلوم الشرعية الحادثة في الملة ، واصله العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخارف الدنيا وزينتها والانفراد عن الخلق وهذه الصفات كانت عامة في الصحابة والسلف ولما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثانى وما بعـده اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة » والشاعر محمد اقبال يشير في كتابه تجديد الفكر الدينى في الاسلام الى ان التصوف قديم وان الرياضة الدينية صاحبت الانسان منذ اقدم العصور وتغلغل سلطانها في تاريخ البشرية واذا كان المسلمون قد تخلقوا باخلاق الصوفية في عهـد الرسول وان لم يعرفوا كلمة التصوف حينئذ . فقد اختلفوا في أول من تكلم عن المعانى الصوفية الوجدانية واسرار القلوب في هـذا العهد فقيل انه الامام على بن ابى طالب وقيل انه سليمان الفارسى وقيل انه حذيفـة بن اليمان ، وان الحسن البصرى تعلم من حذيفة وقد قيل للحسن يا ابا سعيد انك تتكلم في هذا العلم بكلام لم نسمعه من احد غيرك فممن اخذت هـذا ؟ قال من حذيفة بن اليمان ، وقد مات الحسن سنة عشر ومائة هجرية وتلاه في المنزلة ابو حمزة الصوفى الذى يعد أول من تكلم في مذاهب التصوف(٢) .

اما الأستاذ ماسنيون في دائرة المعارف الاسلامية(٣) فذكر ان التلقيب بالصوفى مفردا « ظهر في النصف الثانى من القرن الثـانى وسمى به جابر ابن حيان الـكوفى صاحب الكيمياء الذى كان يدعو الى مـذهب خاص في الزهد ، وابو القاسم الكوفى (ابو هاشم الكوفى) . اما كلمـة الصوفية

---

(١) مقدمة ابن خلدون جـ ٣ ص ١٠٦٣ .

(٢) انظر : د.احمد الشرباصى الغزالى والتصوف الاسلامى ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ .

(٣) دائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية جـ ٥ ص ٢٦٦ .

بالجمـــع فظهرت حوالى ١٩٩ هـ وكانت تـــدل فى ذلك الوقت على أصحاب مذهب يكاد يكون شيعيا من مذاهب التصوف ظهر فى الكوفة وكان عبدك الصوفى آخر أئمته . وتوفى عبدك فى بغداد عام ٢١٠ هـ » .

ولقـــد ذهب جمهور المؤلفين فى التصوف الى أن كلمتى تصوف وصوفى من الـــكلمات المستحدثة فى الملة الاسلاميـــة وأن البغداديون هـــم الذين استحدثوها . ولم يشذ عن هـــذا الاجماع فيما نعلم الا أبو نصر السراج صاحب كتاب اللمع الذى يذهب الى أن اسم الصـــوفى أقدم من البغدادين ولقد استدل القائلون بأن اسم الصوفى مستحدث بأنه لم يكن من الالقاب التى أطلقت على الصحابة فى عهـــد الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لم يميزهم عن غيرهم سوى صحبة الرسول صلى الله عليـــه وسلم كذلك لم يتسم أهل الجيل الثانى باسم سوى التابعين وذلك لأن الاقبال على الدين والزهد فى الدنيا فى هذين الجيلين كانا عامين بين المسلمين فلم تكن هناك حاجة الى اسم خاص يمتاز به الرجل التقى ولكن لما فشا الاقبال على الدنيا كما يقول ابن خلدون وجنح الناس الى متاع هـــذه الحياة ، دعت الحاجة الى وجود صفة تمتاز بها بعض الخواص الذين كانت لهم عناية بأمر الدين وكذلك اشتدت هـــذه الحاجة لمـــا ظهرت — الفرق الاسلاميـــة وادعى أصحاب كل فـــرقة أنهم على حق وأنه فيهـــم العباد والزهاد ، وهنـــاك ظهرت هذه التسمية وانفرد بها المقبلون على العبادة واشتهر هذا الاسم قبـــل المائتين الهجرى ، وقد كان من الطبيعى أن يظهر اسم الصوفى أول ما ظهر فى الكوفة سواء أكان أول من تسمى به جابر بن حيان أو أبو هاشم الكوفى لأن أول مدرسة عرفت التصوف الاسلامى ظهرت فى مدينتى البصرة والـــكوفة (١) .

أما عن الأصل اللغوى لكلمة الصوفى فقد تضاربت فيه الأقوال قديما

---

(١) انظر : د.أبو العلا عفيفى ، التصوف الثورة الروحية ص ٢٧–٢٩ .

وحديثا وذهب منه المؤلفون كل مذهب ممكن وذكروا ان كلمة صوفى مشتقة من أصل كلمة سوفوس اليونانية ومعناها الحكيم ولكن عارض هذا الرأى نولدكه استاذ اللغة العربية بجامعة ستراسبورج وقال ان كلمة سوفوس غير معروفة فى اللغة الآرامية فمن غـير المحتمل أن توجد فى اللغة العربية أما الذى يوجد فى اللغتين الآرامية والعربية فكلمتا سوفسطيس وفيلوسوفوس ولقد كان حرف « ٥ » اليونانى يمثل فى العصور المتأخرة دائما بحرف « س » العربى فى جميع الكلمات اليونانية التى عربت لا بحرف « ص » فلو كانت كلمة صوفى مشتقة من أصـل يونانى لكان بقاء الصاد فى أولها خروجا على القياس على أقل تقدير زد على ذلك انه لا يوجد دليل ايجابى يرجع افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليونانى سوفوس(١) .

أما السراج الطوسى فيقول « الصوفية عنـدى والله أعلم نسبوا الى ظاهر اللباس ولم ينسبـوا الى نوع من انواع العلوم والأحوال التى هم بها مترسمـون لأن لبس الصوف كان دأب الانبياء والصـديقين وشعار المتنسكين »(٢)

وقالت طائفة انما سميت الصوفية صوفيـة لصفاء أسرارها ونقاء آثارها وقال بشر بن الحارث الصـوفى من صفا قلبه لله ، وقال بعضهـم الصوفى من صفت لله معاملته فصفت له من الله عز وجل كرامته . وقال قوم انما سموا صوفيـة لانهم فى الصف الأول بين يدى الله عز وجـل لارتفاع هممهم واقبالهم بقلوبهم عليه وقال قوم انما سمو صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة . وقال قوم انما سموا صوفية للبسهم الصوف . وأما عن نسبهم الى الصفة والصـوف فانه عبر عن ظاهر أحوالهم وذلك لأنهم قوم تركوا الدنيا وخرجوا من الأوطان وهجـروا الاخوان وساحوا فى

---

(١) انظر : نيكولسون فى التصوف الأسلامى وتاريخه ص ٦٧ .
(٢) اللمع : تحقيق د. عبد الحليم محمود ص ٤١ .

البلاد واجاعوا الأكباد واعروا الأجساد ولم يأخذوا من الدنيا الا ما لا يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة فلخروجهم عن الأوطان سموا غرباء ولكثرة اسفارهم سموا سياحين ومن لبسهم وزيهم سموا صوفية لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان مسه وحسن منظره وانما لبسوا لستر العورة فتجزوا بالخشن من الشعر والغليظ من الصوف[1] .

اما القشيرى فيقول « هذه التسمية غلبت على هــذه الطائفة فيقال رجل صــوفى والجماعة صوفية ومن يتوصــل الى ذلك يقال له متصوف وللجماعة المتصــوفة وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربيــة قياس ولا اشتقاق والا ظهر فيــه انه كاللقب . فأما قول من قال انه من الصوف ولهــذا يقال تصوف اذا لبس الصوف كما يقال تقمص اذا لبس القميص فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف . ومن قال انهم منسوبون الى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالنسبة الى الصفة لا تجىء على نحو الصوفى ومن قال انه مشتق من الصفاء فاشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد عن مقتضى اللغة وقول من قال انه مشتق من الصف فكأنهم فى الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضى هــذه النسبة الى الصف ثم ان هذه الطائفة اشهر من أن يحتاج فى تعينهم الى قياس لفظى واستحقاق اشتقــاق » [2] .

اذن فالنــاس اختلفوا فى اشتقاق كلمة صوفى فمن قال انه منسوب الى الصوف لأنه لبــاس الصالحين وقيل انه منسوب الى الصفة يعنى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم التى ينسب اليها اهل الصفة وهو نسب على غير قياس واحسن ما قيل انه منسوب لفعل الله اى صافاه الله فصوفى فسمى صوفيا .

---

(١) انظر : الكلاباذى التعرف لمذهب اهل التصوف ص ٢١ — ٢٢ .
(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ ٢ تحقيق د. عبد الحليم محمود ص ٥٥٠ ، ٥٥١ .

النظريات التى قيلت فى أصل نشأة التصوف :

لقد ذهب علماء الاسلاميات « الى أن التصوف مذهب دخيل فى الاسلام مأخوذ اما عن رهبانية الشام واما افلاطونية اليونان الجديدة واما عن زرادشتية الفرس واما فيدا الهنود .

والآن نجمل النظريات التى قال بها الباحثون فى نشأة التصوف الاسلامى :

١ — النظرية القائلة بأن التصوف رد فعل للعقل الآرى ضد دين سامى ولهذه النظرية صورتان :

(أ) الصورة الفارسية :

يدعى اصحابها ان ما نشأ فى داخل الأديان السامية من تصوف انما يرجع الى رد فعل عنصري ولغوى وقومى من جانب الشعوب الآرية المقهورة التى غلب عليها سلطان الساميين ولقد قال بهذه النظرية جوبينو وفريدرش دلتشر ورينان وبول ذلاجارد وتبعهم بعد ذلك ريتسنستن وبلوشيه وا.ج — بروان .

ولكنها دعوى لا تقوم على أساس من التاريخ ، نعم كان عدد كبير من أوائل الصوفية من أصل فارسى وكذلك توجد بعض الفاظ فارسية فى المصطلحات الصوفية مثل « قلندر » بمعنى الفانى فى الله تعالى « وصاحبد لان » بمعنى التدين « وخرق بوشان » بمعنى لبس الثوب الخاص بالدراويش ولكن اغلب المتأخرين من الصوفية كانوا من أصل عربى كابن عربي وابن الفارض وغيرهم .

(ب) الصورة الهندية :

ولقد كان الرائد الأول فى القول بذلك هو البيرونى فقد كان أول من عقد مقارنات وكشف عن مشابهة بين مذاهب الهنود الصوفية ومذاهب

الصوفيـــة المسلمين فى العديد من نصـــوص بتنجلى وبين أقوال للبسطامى والحلاج والشبلى ، ثم جاء بعد ذلك وليم جونز الذى قارن بين مذهب وحدة الوجود فى التصوف الاسلامى المتأخر وبين مذهب الفيدانتا وقارن بين قصائد جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى وبين الجيتا جوفندا ثم تلاه تولك ثم كريمر — ثم روزن وجولد تشهر وأخـــيرا مورنيو .

صحيح كانت هناك علاقات لتبـــادل العلوم ما بين ١٠٠ — ١٨٠ هـ ولكن الأمر لم يتجاوز ذلك الى المعلومات الدينية وان كان الصوفية من أهل السنة أمثال تلاميذ مالك بن دينار المتوفى « ١٢٧ هـ » والاسماعلية قاموا بنشر الاسلام فى الهند ولكن هذه مسألة أخرى تماما لا شأن لها بالتأثيرات فى نشأة التصوف وانما ساعدت لتطور التصوف الاسلامى فى الهند .

اذن فالقائلون بأوجه الشبـــه بين بعض النظريات الصوفية فى أرقى أشكالها وبين الفيدانتا جانبهم الصواب لأن هـــذا الشبه ظاهرى لا حقيقى لأن الفناء الصوفى يختلف عن النرفانا الهندية ولكن هذا لا يعنى أنه لم يكن لبعض الأفكار الهندية أثر فى متأخري الصوفية .

واننى ارى انه كان للتصوف الهنـــدى اثر فى بعض نواحى التصوف الاسلامى لا سيما ما يتصل منها بالطقوس الدينيـــة والرياضات الروحية واساليب مجاهدة النفس وقد شقت الثقافة الهندية طريقها الى بلاد الفرس وبلاد غربى آسيا مما يلى الحدود الهندية قبل الفتح الاسلامى للهند بنحو ألف عام ، والدليل على ذلك أن مدينة بلخ كانت قبل الفتح الاسلامى بقرون من أهم مراكز التصوف البوذى وقد استمرت شهرة هذه المدينة وسمعتها الصوفية بعد الاسلام ونشأ منها عدد كبير من أوائل الصوفية منهم ابراهيم ابن أدهم وأبو حامد بن خضرويه . ومنذ القرن الثـــانى الهجرى وما بعده وحين بدأ المسلمون بنقل كتب الشعوب الاخرى واتسعت دائرة العلوم ترجم مقدارا من آثار البوذية والهندية مما يتصل فى باب التصوف العلمى أى الزهد وترك الدنيا .

٢ — التأثير اليـونانى :

هنـاك قول بتأثير يونانى هلينستى ينـدرج فيه الأفكار الغنوصية والأفلاطونية الحديثـة ، واذا رجعنا الى كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس وجدنا فيـه نظرية الفيض والواحـد والتى لعبت دور خطير فى تصـوف السهروردى وابن عربى كما نجد اللوغوس (الكلمة) تأثير بها أيضا المتصوفة المسلمون ولقد تأثر كل الصوفية الاشراقيين بعـد السهروردى بالكتب المنسوبة الى هرمس وخاصة فكرة الطباع التام أو الروحانية ومناجاة النفس وتحليلها وتأنيب النفس الأمارة بالسـوء ودعوة للنفس من اجل التطهر . ولقد كان تصوف ذو النون المصرى متأثرا بالأفكار الأفلاطونية الحديثة . وهـذه النظرية قال بها ماركس ونيكولسون . والحقيقـة أن الأفلاطونة الحديثة ليس هى أصل نشأة المتصوف الاسلامى .

ولكن مما لاشك فيه كان لها تأثير كبير عليه فيكفى أن نقول أن نظرية المتصوفين فى الكشف والشهود أفلاطونية حديثة وكذلك نظرياتهم فى المعرفة التى هى ترجمة لكلمة غنوص اليونانية وفى النفس وهبوطها الى هـذا العالم وفى العقل الأول والنفس الكلية بل فى الفيوضات كلها مستمدة من مصادر أفلاطونية مع قليل أن كثير من التحوير .

فالآراء الأفلاطونية الحديثة من قبيل وحدة الوجود « واتحاد العاقل والمعقول » وفيض عالم الوجود من المبـدأ الأول « وتقييد روح الانسان بقيد البدن وتلوثها بأدران المادة » « العشق والمشاهدة » كان لأمثال هذه العقائد والآراء اكبر الأثر واعمقه فى التصوف الاسلامى النظرى .

٣ — النظرية القائلة بالتأثير المسيحى واليهودى :

قال جيجر وكونمن — ومركنس وهرشفـلد وجولد تيسهر بتـأثير يهودى ، وقال بكرواسين بلاثيوس ونيكولسون بتأثير مسيحى .

وادلتهم فى ذلك استعمال الخرقة والسبحة واستعمال الصوف ومحاسبة النفس .

ومشابهة لغوية آرامية التركيب مثل ناسوت : ربانى — روحانى — وحدانية — عبودية .

وكذلك الاختلاط بين المسلمين ونصارى العرب فى الحيرة والكوفة ودمشق ونجران .

لذلك نحن لا نفترض انهم لم يتاثروا اطلاقا بالمسيحية عند انتقالهم من الدور الزهد الى دور التصوف الذى ظهر فيه القول بوحدة الوجود . او الحلول فلقد كان لبعض العقائد المسيحية اثر فى الجانب النظرى من التصوف مثل القول بالتثليث الذى جهر به ابن عربى بقوله :

تثلث محبوبى وقد كان واحدا كما صير الأقنام بالذات اقنما

وقول الحسين بن منصور بالحلول بالمعنى المسيحى ، وفى هذه النظريات شىء من الحق ولكن لا واحدة منها تعبر عن الحقيقة كاملة وكان من الطبيعى ان يعالج الباحثون التصوف على اساس انه نتاج اسلامى أولا وعلى انه متاثر بمؤثرات خارجية عن الاسلام ثانيا ولكنهم قلبوا الوضع وضلوا الطريق ، « وقد بين نيكولسون ان اطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الاسلام غير مقبول ، فالحق اننا نلاحظ منذ ظهور الأسلام ان الافكار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الاسلامية نفسها اثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتأثرت بما اصاب هذه الجماعة من احداث وما حل بالأفراد من نوازل » .

فلو رجعنا الى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم نجد ان الأخبار عن زهده كثيرة تحفل بها كتب السيرة وكلها تؤكد شدة العيش على الرسول وزهده فى طعامه ولباسه وسائر اسباب الحياة ولم يكن ذلك من عدم قدرة

على الحصول على اطايب الطعام وفاخر الثيـــاب لأن ما خص الرسول من غنائم المعـــارك التى انتصر فيها المسلمون كان كافيا لتـــوفير عيشة الأغنياء لو أراد ذلك ولكنه فعل ذلك عن مبدأ فى السلوك خليق بمثله وهو مبدأ الزهــد فى الدنيا . ولقــد كثرت الأحاديث النبوية فى ذم الدنيــا وتمجيد الفقراء .

فحياة النبى صلى الله عليه وسلم كانت حياة زهد واعراض عن الدنيا ، وجدها الصوفية نموذج للحياة الصوفية .

اضف الى ذلك نماذج الزهاد من الصحابة بدءا بأهل الصفة وهم قوم كانوا يمضون أوقاتهم فى تفهم القرآن وترديده مرتلا وكانوا اناسا فقراء .

على ان بعض الصحابة ممن يدرجون بين اهل الصفة او ممن يدخلون فى عدادهم قد امتازوا بحياة الزهد ، وحياة التقوى الشديدة وكانوا يكثرون التأمل والفكر والاعتبار ويدعون الى الزهد فى الدنيا ، وبهذا كانت النواة الأولى لحركة الزهد فى الاســـلام ومن هؤلاء الصحابة ابو الدرداء « توفى ٣٢ هـ » وابو ذر الغفارى « ٣١ هـ » ولكن اول شخصية بارزة فى الزهــد نعثر عليها فى الاسلام هو حسن البصرى « ١١٠ هـ » وكان يدعو الى ذم الدنيا ويدعو الى محاسبة النفس واصلاحها ويطبق ذلك على نفسه .

والقرآن الكريم مهد جوا مواتيـــا للتصوف وان لهجة الزهد فى بعض الآيات تعد اساسا للتعاليم الصوفية فقد حث القرآن على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها وحقر من شأن الحياة وعظم من شأن الآخرة ودعا الى العبادة والتبتل وقيام الليل والصوم ونحو ذلك مما هو فى صميم الزهد .

قال تعالى : « **واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا** » (المزمل : ٨) .

وقوله تعالى : « **يايها المزمل قم الليــلَ الا قليلا نصفه او انقص منـــه قليلا او زد عليه ورتل القرآن ترتيلا** » (المزمل : آية ١ : ٤) .

وترتيل القرآن بمعنى تلاوته بتمعن وتفكير ضرب من ضروب العبادة ، وقال مشيرا الى صفات الورع والتقوى والزهد ومطالبا المسلمين بالتحلى

بها رجالا كانوا او نساء « **ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما** » (الأحزاب آية : ٣٥) .

زد على ذلك أن القرآن قد صور الجنة والنار بصورة دفعت بكثير من المسلمين الى التفانى فى العبادة طلبا للنجاة والقت الرعب فى قلوب آخرين خوفا من الوقوع فى النار فقضوا الليالى فى التوبة والاستغفار والبكاء .

قال تعالى : « **فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هى المأوى . واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى** » .
(النازعات : آية ٣٧ — ٤١) .

فالقرآن اذن قد أعطى الناحيتين حقهما : ناحية الترهيب وناحية الترغيب وحرك فى قلوب المؤمنين مشاعر الخوف والرجاء ووصف الله نفسه بانه جبار منتقم معذب ، كما وصف نفسه بأنه غفور رحيم ، فكان لهذا اثره فى دفع أتقياء المسلمين الى التقرب من الله بالعبادة والمجاهدة والزهد فى الدنيا طمعا فى الثواب وفرارا من العقاب .

وهنا يجب أن نفرق بين الزهد الذى جاء به الأسلام والزهد المنظم الذى نادى به زهاد الكوفة والبصرة والشام وصار مقدمة التصوف فالاسلام كان من اصوله الأولى الزهد وذلك لأن الاسلام جاء ليحارب الارستقراطية القرشية ويرفع مستوى الاجراء والفقراء بالاضافة الى الدعوى الدينية والروحية ، وقد كان لصبغ الاسلام دعوته بالزهد والتقشف العلامة المميزة له عن النظام القرشى فى مكة والشعار الذى يلتف بمقتضاه الضعفاء والمحرومين والعبيد حول النبى صلى الله عليه وسلم ويدخلون فى دين الله افواجا ، وقد كان الزهد الذى اصطبغ به الاسلام مانعا لارستقراطى قريش

من الدخول فيه وتقويضه ، فقد كانت ضريبة دخول الغنى فى الدعوة أن يخرج من أمواله وأن يساوى زملاؤه الفقراء ، ومن الأمثلة الناصعة على ذلك أبا بكر وعثمان رضي الله عنهما . _

وبهذا يتبين لنا أن الزهد صورة أصيلة من صور الاسلام وفترة عامة فى منهجه التطبيقى أريد به نزول القادة الى مستوى الفقراء لجمعهم وكسب عطفهم وحماسهم فاصطبغ الزهد الاسلامى بصبغات الداخلين فيه من الفقراء والعبيد ، فكان المسلمون الأولون وحتى خلفاؤهم يلبسون اللباس الخشن ويتناولون الطعام البسيط ولم يكن ذلك منهم نوعا من العبادة الزائدة أو شيئا مضافا الى الايمان وانما كان من طبيعة الاسلام التى دخلت نفوسهم وتقمصتها .

ولقد رأينا الاسلام يحارب الرهبنة يقول تعالى : « **ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الانجيل وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ماكتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون** » (الحديد : ٢٧) . كما أن الاسلام جعل الزواج أساسا للزهد لأن فقر المسلمين الأولين لم يمنعهم من الزواج ولقد كان عبد الله ابن عباس يقول « لا يتم نسك الناسك الا بالنكاح »(١) .

وكل ما يقال عن اتصال أصول الزهد بالرهبنة المسيحية أمور بعيدة الصدور .

فليس دقيقا ما قاله فيليب « أنه كان التصوف — يقصد الزهد — فى بدئه مقصورا على الحياة الزهدية القائمة على الاعتزال والتأمل كما كان الحال عند النساك النصارى »(٢) .

---

(١) المناوى : الكواكب الدرية جـ ١ ص ٦٦ .

(٢) تاريخ العرب جـ ٢ ص ٢٢١ نقلا عن د.كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٢٤٢ .

ويذكر نيكولسون[١] خلو أقوال متصوفة الزهاد أمثال ابراهيم بن ادهم المتوفى عام ١٦١ هـ وداود الطائى المتوفى عام ١٦٥ هـ والفضيـل بن عياض المتوفى ١٨٧ هـ وشفيق البلخى المتوفى عام ١٩٤ هـ من تأثرهم بالمسيحية او بأى مصدر آخر الا قليلا .

واذا كان نيكولسون يرى ذلك فيما يتعلق بالزهد المنظم الذى يوشك أن يتطور الى التصـوف فان صدور الزهد الاسـلامى الأول عن جوهر الاسلام يصبح أمرا مقطوعا به :

فالزهـد دخل قلو بالمسلمين من اللحظة الأولى وكان شعاراً بل ضرورة من ضروراته بحكم الفقـر والجوع الأمرين السائدين فى العـالم المكى والعربى ولهذا فليس من المستغرب ان يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال « **يدخل الفقراء المؤمنين الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام** »[٢] .

ويرجع نيكولسون الزهد فى الاسلام الى عاملين فيقول « ترجع العوامل الرئيسية فى ظهور نزعة الزهـد الى عاملين : الأول المبالغة فى الشعور بالخطيئة والثانى الرعب الذى استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة »[٣] وذلك عامل نفسى .

ولـكن هناك عامل آخر اجتمـاعى ينعكس فى محاربة الاسـلام للارستقراطية باشاعة المظهر الزهدى فى الاسلام وقطع الطريق على الملأ المكى فى الدس له والدخول فيه تظاهرا ثم القضاء عليه [٤] .

---

(١) انظر : نيكولسون : فى التصوف الاسلامى ص ٣ .
(٢) أبو طالب المكى : قوت القلوب جـ ٢ ص ١٥٨ .
(٣) نيكولسون : فى التصوف الاسلامى ص ٢ .
(٤) انظر : د. كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٢٤٣ .

ولو لم يكن الزهد جوهريا فى الاسلام الأول لرأينا مظهر المسلمين يتبدل بعد الفتوح التى تحققت أيام عمر بل لقد رأينا الزهد الحق بالخليفة والمحيطين به فى هذه الفترة .

ولعل ما يقطع من ان الزهد صفة عميقة من صفات الاسلام . ما رأيناه من سلمان الفارسى أميرا على المدائن وهو متلبس بالزهد وكذلك ابا ذر الغفارى وعمار وغيرهم ولما وجدنا زهادا مثل عبد الله بن عمر بن العاص الذى كان من أتقى الصحابة وأقواهم حماسة فى الدين وأشدهم غيرة وتوقينا فى اتباع السنة ولقد زجره الرسول صلى الله عليه وسلم « ليقتصر فى عادات زهده على الحد المعقول لأنه حرم عينه الرقاد ليقضى الليل فى تلاوة القرآن وأنه فرض على نفسه صوما دائما[١] .

هذا هو الزهد الاسلامى الأصيل المستقل عن المؤثرات السياسية والاجتماعية والثقافية ولكن هناك منبع آخر للزهد لا ينضب معينه بل منابع كثيرة صبت فيه وهى تلك الظروف التى تدفع المسلم الحساس دفعا الى الزهد فى الدنيا لما يراه من ظلم محيق وطمع وخروج عن جادة الاسلام . ثم شاركت الثقافات ووجهت الزهد وجهة خاصة بعد ذلك يقول نيكولسون : « وقد انفرد القرن الأول فى الاسلام بالعوامل الكثيرة التى شجعت على ظهور الزهد وانتشاره كالحرب الأهلية التى حدثت فى عهد الصحابة وبنى أمية والتطرف العنيف فى الأحزاب السياسية وازدياد التراخى فى المسائل الخلقية وما عناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين الذين يملون اراداتهم وآرائهم على غيرهم ممن أخلصوا فى اسلامهم »[٢] .

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١٢٤ نقلا عن د.كامل مصطفى الشيبى ، الصلة بين التصوف والتشيع ص ٢٤٥ .

(٢) فى التصوف الاسلامى ص ٤٦ .

نهـذه المؤثرات الخارجية هى التى شاركت فى صبغ الزهـد بألوان جديدة تختلف من بلد الى آخر حتى ادت الى الزهد الصوفى .

« ولهذا نلاحظ إن الأمصار التى شاركت فى الأحداث وتأثرت بالظروف التى جدت على الاسلام قد اسهمت فى تطوير الزهد فى كل مصر بما حدث فيه ومانصب فيه من احداث وثقافات ومن المعلوم ان اول عامل كبير من عوامل الزهـد هو قتل عثمان ، وقد وجدنا ان اول حركة زهـدية متصله بالسياسة قد اقترنت بهذا الحادث ورأينا سعد بن مالك وسعد بن أبى وقاص وعبـد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة ، ويضيف اليهم احمـد امين : حسان ابن ثابت وعبد الله بن سلام يخرجون الى مكة بعدا عن الفتنة ولسان حالهم يقول بقول سعد بن أبى وقاص : « ان رسول الله امرنى اذا اختلف الناس ان اخرج بسيفى فاضرب به عرض الجـدار فاذا أنقطع أتيت منزلى فكنت فيـه لا ابرحه حتى تأتينى يد خاطية أو منية قاضيـة » والنوبختى يسمى هؤلاء اسـلاف المعتزلة ويوافقـه نيبرج على ذلك ولكن النظرة الفاحصة تجعلهم اسلاف الزهاد المتأثرين بعوامل زائدة على الزهد المنبعث من جوهر الاسلام وبخاصة اذا عرفنا أن الاعتزال الرسمى الذى بداه واصل بن عطاء فى البصرة قـد خرج من مدرسـة الزهد البصرية التى يتزعمهـا الحسن البصرى » (١) .

ولقد اجمعت المصـادر الوثيقة التاريخية على ان التشيع للعلويين قد شجعه تبرم اتقياء المسلمين من مظالم الأمويين والرحمة والشفقة لما حل بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم واحفاده ، ولقد شجعهم العباسيون اولا وتحمسوا لنصرة العلويين الا انهم لما نجحت الدعوة ضدالأمويين وانهار سلطانهم انفردوا بالسلطان وغالوا فى تشريد العلويين ففزع من هـذه الحالة

---

(١) د. كامـل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيـع ص [illegible] .

أتقياء المسلمين واعتزلوا وانفردوا بالعبادة فأطلق عليهم اسم الصوفية ، وفى كل ما توضح كان التصوف يسير الى جانب التشيع من حيث خلال الشفقة والرحمة والزهادة لا من حيث المبادىء المارقة عن أصول الدين وقواعده الرصينة ، ولهـذه الزمالة والاتفاق فى الخلال لم يلبث التصوف ان تزاوج ببعض أفكار الشيعة فأصبح مزيجا من المبادىء السنية والآراء الشيعية الى حـد ما(١) ، ونلاحظ ان المذهب الشيعى كان هو السـائد فى ربوع الدولة الاسلاميـة حتى نهاية النصف الثانى من القرن السـادس الهجرى .

ونتيجة لهذه الأفكار والمبادىء التى كانت سائدة فى الدولة الاسلامية ظهر الكثير من المذاهب الصوفية ويصور ذلك الدكتور مصطفى حلمى بقوله : وما أوشـك القرن السادس الهجرى أن ينتهى حتى كانت ظهرت طائفة من الغـلاة أباحوا لأنفسهم حرية واسعة وهم وان استمروا على منهج الذوق والوجد واستعمال طرق التصفية الا أنهم زاوجوا معها طريق العقل وسبل المنطق فخلطوا تصوفهم بعلم الـكلام والفلسفة الالهية واتسعت آفاق ثقافتهم الصوفية بالكلام فى النبـوات والشرائع والموجودات العلوية والسفلية وتركيبها وصدورها وتكلموا فى الاتحاد بين الرب والعبد وحلول الحق فى الخلق وتكلموا فى التجلى ووحدة الوجود ووحدة الشهود وما الى ذلك ممـا كان لا يزال شائعا فى الأفـكار من عقائد الشيعة بصفة عامة والاسماعيلية بصفة خاصة وترتب على ذلك ان اختلط كلام الصوفية بكلام الشيعة وتشابهت العقائد بعضها ببعض وظهر عند الصوفية القول بالقطب الذى يشبه عند الشيعة المهدى والامام والقول بالابدال والنقباء وتشبـه عند الشيعة الوزراء والدعاة الى غير ذلك .

وما وافى النصف الأول من القـرن السابع الهجرى حتى كان مانعاه

---

(١) انظر د. على سالم عمار : أبوالحسن الشاذلى ج١ ص ٣٩، ٤٠ .

الغزالى على المتكلمين والفلاسفة قد تزاوج وامتزج بعلوم الصوفية كما تزاوج وامتزج بها كثير من تعاليم الشيعة وعقائد الاسماعيلية .

ولقــد ظهر خلال القرن السادس الهجرى وأوائل القــرن السابع الكثير من المذاهب الصوفيــة فمن مذهب الحب والفناء الى مذهب الحلول والاتحاد ومن مذهب وحدة الوجود ووحدة الشهود الى مذهب الاشراق ومذهب الشمول الى المذهب السنى الخالص .

ويعتبر القرن السابع الهجرى هو عصر نضوج المذاهب الصوفيــة وتكامل تعاليمها ، وفيه وجدنا طريقة كل شيخ وبخاصة الجانب النظرى منها على وفاق من حيث الصيغة المذهبية او الطابع التعليمي مع ما كان عليه ذلك الشيخ قبل التصوف ولذلك انتسم المتصوفة من حيث الطريقة والمذهب فرقا متعددة أو طرقا مختلفة ، فمنهم الاتحاديون القائلون بأن السالك اذا وصل تتحد روحه بذات الله أو بعبارة اخــرى يتحقق بالحق بحيث لا يكون هناك خالق ولا مخلوق . ولا عابد ومعبود ولكن فقط حقيقة واحدة هى الله واجب الوجود ومن ورد الاتحاد صريحا فى شعرهم على سبيل المثال عمر ابن الفارض وهذا بطبيعة الحال نتيجة حتميــة لما كان عليه ابن الفارض من تفكير فلسفى وما كان قد اقتنع به فى اعماق نفسه واستقر فى ذهنه قبل التصوف من نظريات فلسفية صرفة أو هى فلسفية المخبر صوفية المظهر .

والخلاصة التى نصل اليها أن التصوف نشأ نشأة إسلامية خالصة وأن اقدم صورة للتصوف هو الزهد ، والقرآن الكريم والحديث الشريف مصدر من أهم مصادره فلقد استغــل متصوفة الاســلام هذين المصدرين كما استغلهما المتكلمين والفلاسفة والشيعة وكل مفكرى الاسلام واستخدم الصوفية فى فهمها طرقا متنــوعة من التأويل وقرؤا فى نصوصهـــا معانى

جديدة لم يسبقهم احد اليها وحملوا هــذه النصوص احيانا ما لا تحتمل كما فعل ابن عربى فى كتابه فصوص الحكم الذى يخرج فى كل فصــل من فصوله صورة من صور مذهبه فى وحدة الوجود مستندا الى طائفة من آيات القرآن الكريم .

ولقد كان لعــلم الكلام اثره فى كثير من المسائل الصوفية الفلسفية .

والنــاظر فى كتب التصوف امثــال اللمع للسراج والتعرف للكلاباذى والرسالة للقشيرى يجد فى اقوال الصوفية مدى استغلالهم لعلم الكلام ومزجهم لنظريات المتكلمين واساليبهم بنظريات التصوف واساليبه .

وقد تسرب الى التصوف الفلسفى كثير من نظريات الاشاعرة والكرامية والشيعة والاسماعيلية الباطنية والقرامطة .

فالتصوف الاســلامى نشأ نشأة اسلامية خالصــة ولكن فى تطوره تأثر بعوامل خارجية سواء اجتماعية او فكرية او سياسية .

فمثــلا اصبح العنصر المتصل بالمعرفة متأثرا بالفلسفة اليونانية . والافكار المتطرفة فى مذهب وحدة الوجود فارسية او هندية ، والكلام فى الفنــاء متأثر بمذهب النرفانا البــوذى والقول بالحقيقة المحمــدية متأثر بالافكار الشيعيــة .



الفصل الثانى

طريق السالكين إلى المعرفة



الصوفى فى سيره نحو المعرفة يمر بمراحل ثلاث :

اولهـــا : هو الوقوف مع اهل العلم الظاهر من انصار ثقافة العهد الجديد او انصار الدعوة الى الأصل الأول فكل منهما يعني بظاهر من الأمر وكل منهما يتنـــاول الدين من ناحية تعاليمه التى تتصل بحياة الانســـان الظاهرة فى سلوكه وسمته وفى عاداته وعباداته وفى معاملاته وهـــذه التعاليم سواء منها ما يدور فى اوساط انصار الدعوة الى الأصـــل الأول او فى الأوساط الأخرى من انصار الثقافة الجديدة تقوم من مذهب الصوفى فى المعرفة مقام المدخل الذى يولج منه الى رحاب البيت فهى المرحلة الأولى التي لابد من اجتيازها ٠

أما المرحلة الثانية من مراحل السير نحو المعرفة فهو الزهد وترك الدنيا والاعراض عن الشهوات وابتغاء الطاعة ورفض المنزلة عند النفس وعنـــد الخلق ٠

اما المرحلة الثالثة والأخيرة من هـــذه المراحل فهى الغاية النهائية التى يقصد اليها وهي الجانب الروحى والباطنى الذى يقوم وراء تعاليم العهد الأول وما يتصل بذلك من ايمان وعقيدة واطمئنان ويقين ٠

هذه هى المراحل الثلاث التى يمر بها الصوفى فى سيره الى المعرفة تتصل احداها بالأخرى اتصالا وثيقا وتقوم فيما بينها صلة من التلازم والارتبـــاط ٠

يقول الغزالى : فى الرسالة اللدنيـــة شارحا المراحل التى يمر بها السالك حتى يصل الى مرحلة العلم اللدنى « العلم اللدنى وهو سريان نور الالهام فى القلب يكون فى القلب بثلاثة اوجه ، احدهما : تحصيل جميع العلوم واخذ الحظ الأوفر من اكثرها ، والثـــانى : الرياضة الصحيحة

فقد اشار صلى الله عليه وسلم الى هذه الحقيقة فقال من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعمل وقال ايضا من اخلص لله اربعين صباحا اظهر الله تعالى ينابيع الحُكمة من قلبه على لسانه ، والثالث : التفكير فان النفس اذا تعلمت وارتاحت بالعلم ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكير ينفتح عليها باب التفكير ، فالمتفكر اذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب وتنفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا ملهما مؤيدا كما قال صلى الله عليه وسلم تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة »(١) .

والمعرفة عند الصوفية تسير من الظاهر الى الباطن او من الفرع الى الأصل فهى تترقى من الأدنى الى الأعلى فهى تختلف فى درجاتها وتتباين فى مراتبها ويتدرج هذا الوضوح مع سيرها من الخارج الى الداخل او من الظاهر الى الباطن .

والعارفون فى سيرهم الى ما يبتغون انما يتجهون نحو الصدق ويسيرون بقوة ما تنطوى عليه نفوسهم من الصدق ويتميزون فيما بينهم بقدر ما يحصلون عليه من الصدق ، فالصدق هو اساس تقسيم درجاتهم لذلك كان المؤمنون عند الصوفية على درجات ثلاث ، اولهم : المتقون التابعين لتعاليم الدين عن غريزة وارادة واخلاص فاذا انتهوا من هذه المرحلة بداوا فى المرحلة الثانية التى تليها فدخلوا فى رحاب المعرفة فكانوا من الصادقين ، والصادقون يدفعهم صدقهم الى مرحلة اعلى وهى مرحلة الصديقين والمتقون على حافة المعرفة والصادقون والصديقون ، فهم فى رحاب المعرفة غير ان هذا السير التدريجى يستمر بعد ذلك فبعد الصديقين هناك ابرار واتقياء واولياء من اهل الجذبة او القربة وخاصة

---

(١) الرسالة اللدنية ص ٤٠ .

الخاصة « فلما جاءهم الرسول عليه السلام وجدهم مهتدين كراما فصاروا صديقين وأبرار واتقياء وحكماء وعلماء بالله تعالى .

والصديقين يؤتون من الحكمة علم حق الله وهى الحكمة الظاهرة والمقربين وهم أولياء المنة الذين جاوزوا مرتبة الصديقين أولئك يؤتون من الحكمة العليا علم السمات والصفات ولا يؤتى من الحكمة العليا علم الله فردا الى خاصة الخاصة الذين انفردوا فى فردانيته واصبحوا فى قبضته وهم طبقة المنفردين .

أما الصادقون وهم القائمون بمجاهدة أنفسهم وبذل الصدق فى أعمالهم وسلوكهم فانهم لم يرقوا الى منازل القربة لكى يصبحوا من أهل الحكمة ، ولكن ما نجده عندهم هو علم الظاهر أو علم الحلال والحرام وهو معرفة الله فى حدوده وأحكامه وهو بداية كل سالك ومريد ولا يستقيم له الأمر الا باحكام هذه المعرفة وهى ذات ثمرة عظيمة لأنها تقود صاحبها الى الجنة ولكن ثمرتها تتضاءل بالقياس الى علم الحكمة الذى يقود الى منازل القربة ، كما أن ثمرة الحكمة تتضاءل بالقياس الى الحكمة العليا التى تشير الى الله فردا ، يقول الترمذى فى كتابه الأكياس والمغترون صفحة ١٣٨ : « فالعلماء بالحلال والحرام يسلكون بك فى طريق الشريعة الى الجنة والعلماء بالحكمة يسلكون بك على طريق الاخلاص فى الشريعة الى منازل القربة والكبراء هم العلماء بعلم المعرفة والحكمة العليا يسلكون بك على طريق الصفاء والنزاهة الى الله » .

والحكمة العليا التى ينالها المقربون وخاصة الخاصة هى عدد من العلوم يمكن أن تعود جميعا الى علم الأسماء والحروف ثم الى مبدأ هذا العلم الذى منه ظهر وهو العلم بالله فردا والمقربون يجتازون ملكا ملكا من أملاك هذه الأسماء والصفات العليا التى هى أنوار كل منها

ملك على حدته وقد ظهرت جميعها من ملك الملك وخرجت من اسمه الجليل « الله » حتى يصلوا الى ملك الملك بين يديه فهناك تنقطع العبارة وتوكل الالسنة لانهم وصلوا الى الملك الذى خرجت منه سائر الأملاك حيث وصلوا الله فردا دون ملاحظة الصفات.

ويتفق الصوفية على تقسيم الطريق الى أحوال ومقامات وان اختلفت عددها عند كل منهم وان اختلفت أوصافها باختلاف الصوفية ولكنها دائما تبدأ عندهم بمقام التوبة وتنتهى بمقام المشاهدة

وكما اختلفوا فى عدد المقامات لهم اختلاف أيضا فى منازل السير هل هى من قسم المقامات : أو من قسم الأحوال والفرق بينهما أن المقامات كسبية والأحوال وهبية ومنهم من يقول الأحوال من نتائج المقامات والمقامات من نتائج الاعمال فكل ما كان أصلح عملا كان أعلا مقاما وكل من كان أكمل مقاما كان أعظم حالا ففيما اختلفوا فيه الرضا هل هو حال أو مقام ؟ فقيل ان حصل بكسب فهو مقام والا فهو حال ثم يقول ابن القيم والصحيح فى هذا ان الواردات والمنازلات لها أسماء باعتبار أحوالها فتكون لوامع وبوارق ولوائح عند أول ظهورها فاذا نازلته وباشرها فهى أحوال فاذا تمكنت منه وثبتت له من غير انتقال فهى مقامات فالذى كان بارقا هو بعينه الحال والذى كان حالا هو بعينه المقام وهذه الأسماء له باعتبار تعلقه بالقلب وظهوره له وثباته فيه

ومن المقامات ما يكون جامعا لمقامين ومنها ما يكون جامعا لأكثر من ذلك ، ومنها ما يتدرج فيه جميع المقامات فالتوبة جامعة لمقام المحاسبة والخوف والتوكل جامع لمقام التفويض والاستقامة والزهد جامع لمقام الرغبة والرهبة ومقام المحبة جامع لمقام الفرقة والخوف والرجاء والارادة وكل مقام من هذه المقامات السالكون بالنسبة اليه ابرار ومقربون فالأبرار فى أذياله والمقربون فى ذروة سنامه وكما قطع السالك منزلة استقبل

اخرى وقد يعرض للسالك أعلى المقامات والأحوال فى أول بداية سيره فينفتح عليه من حال المحبة والرضا والانس والطمانينة ما لم يحصل لسالك فى نهايتها ويحتاج هـذا السالك فى نهايته الى أمرين البصيرة والتوبة والمحاسبة أعظم من حاجة صاحب البداية اليهـا فليس من ذلك ترتيب كلى لازم للسلوك .

وتبدأ المقامات بمقام التوبة فأول ما يبدأ به السالك الى الله طريقه هو التوبة وتبـدأ التوبة بالاستغفار ، والتوبة الصادقة ينبثق منها النية والاخلاص ويتفرع عنها الجانب النفسى وهو المحاسبة والمراقبة .

ومحاسبة الفس تكون بوزن ما تأتيه من اعمال بميزان الشرع وميزان الاخلاص واصلاح حالها ان راى فى ذلك تقصيـر منها اى بجهادها وجهاد النفس يكون بالعلم والرياضة ، يقول احد الصوفية : « اذا اردت جهاد النفس فاحكم عليها بالعلم فى كل حركة واضربها بالخوف عند كل خطرة واسجنها فى قبضة الله اينما كنت واشك عجزك الى الله كلما غفلت فهى التى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها فان سخرت لكم فى قضية فجدير أن تذكروا نعمة الله عليكم وتقولوا **(سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين)** ومهما يكن من شىء فان موت النفس يكون بالعلم والمعرفة والاقتداء بالكتاب والسنة » .

وبعـد محاسبة النفس تأتى المراقبـة وهى اليقين بأن الله عليـه رقيب لقوله تعالى : **(ونحن اقرب اليه من حبل الوريد)** .

وتدعيما للتوبة وتثبيتا للاخلاص لابد للمريد أو السالك الى الله ان يخلو وربه فترة من الزمن وتسمى هذه الفترة فترة العزلة أو فترة الخلوة يلازم فيها السـالك الذكر والمراقبة والاستغفار والتـوبة ، والذكر ركن

---

(١) ابن الصباغ : درة الأسرار ص ٩١ .

قوى فى طريق الوصول الى الحق سبحانه وتعالى ولا يصل احـــد الى الله حسب قولهم الا بدوام الذكر .

ويرى جميع الصوفية انهم مهما اشادوا بالذكر وتحدثوا عن فوائده ومزاياه فانهم لا يؤتونه حقه وانهم يرونه بعد التوبة والاخلاص البـــاب الى الترقى فى الدرجات وطى المسافات والى الفتح والالهامات .

واذا ما استرســـل الانسان فى الذكر اثمر الذكر ثمارا كثـــيرة منها التوكل وبالاستمرار فى الذكر يقود الانسان الى الحب والرضا .

ويلى مقام الزهد مقام الصبر والشكر ، والشكر هو شكر اللســـان وشكر الجنـــان .

وعنـــدما يخشى السالك ان يسلبه الله ما هو عليه من مقامات يتحقق بمقام الخوف وهم يقولون ان خوف الصوفية من ان تسلب عنهم احوالهم ومقاماتهم هو خوف الخاصة وهو يختلف عن خوف العامة الذين يخافون عقوبة الله عند وقوع المعصية منهم كما يخافون على اجسادهم من النار .

على ان خوف السالك من ان تسلب عنه احواله ومقاماته لا ينبغى ان يستبد به وعلى السالك الا يفقـــد الرجاء فى الله وان الله ما خوفه الا ليجمعه عليـــه وليرده بذلك اليه وبهذا يكون الخوف باعثـــا على الرجاء ، ويلى ذلك مقام الرضا والتوكل .

ونلاحظ ان تحقق السالك بمقام الرضا هو فى الحقيقة لازم تحققه بمقام التوكل وبذلك بين الرضا والتوكل ارتباط وثيق للغاية ، فالراضى بأحكام الله يكون ملقيا قياده الى الله فى كل اموره ومعتمدا عليـــه وواثقا به فى ايصال المنافع اليه وهذه هى صفة المتوكل على الله .

وقد اختلف العراقيون والخراسانيون فى الرضا هل هو من الأحوال

أو من المقامات فأهل خراسان قالوا الرضا من جملة المقامات وهو نهاية التوكل ومعنـــاه أنه يئول الى انه مما يتوصـــل اليه العبد باكتســـابه ، وأما العراقيين فانهم قالوا الرضا من جملة الأحوال وليس ذلك كسبا للعبد بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال ويمكن الجمع بين اللسانين فيقال بداية الرضا مكتسبة للعبد وهى من المقامات ونهايتـــه من جملة الأحوال وليست مكتسبة .

وتكلم الصوفيون فى الرضا فكل عبر عن حاله وشربه فهم فى العبارة عنه مختلفون كما انهم فى الشرب والنصيب من ذلك متفاوتون ، ويتداخل مع مقامات السلوك كثير من الأحوال نتبين منها الانس والهيبة والوجد والفقـــد والقبض والبسط والفرق والجمع والغيبة والحضـــور والصحو والسكر والفنـــاء والبقاء وتكون هـــذه الأحوال نتيجة التحقق بالمقامات وترد الأحوال على السالك للطريق دون ارادة منـــه لنفسه فهى محض مواهب الهية ، وهى تتنوع بتنوع الواردات والواردات هى ما يرد على قلب السالك من الأسرار الروحانية التى توجب أحوالا فهناك وارد يوجب انسا ووارد آخر يوجب قبضا وهكذا ، ولما كانت الواردات التى ترد على السالك متنوعة تنوعت بتنوعها أحوال السالك وأعماله

والقبض والبسط من الأحوال التى ترد على السالك فى طريقه الى الله والقبض والبسط حالتـــان نفسيتان متعاقبتـــان وفى القبض تشعر نفس الســـالك بالقلق والحزن والألم اما فى البسط فتشعـــر بالفرح والطمأنينة والرضـــا والسالك فى رأى الصوفيـــة تارة فى حال القبض وتارة أخرى فى حال البسط لا يملك لنفسه منهما شيئا أى انه فيهمـــا بلا ارادة أو تدبير ويرون ان الليـــل والنهار والحق يقتضى منك العبودية فيهما ، وفى البسط حظ النفس بوجود الفرح ، اما القبض لا حظ للنفس فيـــه .

والوجد هو ما صادف القلب من فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال

الآخرة او كشف حالة بين العبد والله عز وجل وقالوا وهو سمع القلوب وبصرها ، والوجد والفقد يتعاقبان كتعاقب الليل والنهار .

ويلى حالى القبض والبسط حالان اكمل منهما وهما حال الفناء والبقاء ، والفناء عبارة عن حالة وجدانية لا يشعر فيها السالك بشيء من جوارحه الظاهرة ولا الأشياء الخارجية عنه ولا العوارض الباطنة فيه بل يغيب عن جميع ذلك ذاهبا الى ربه اولا ثم ذاهبا فيه .

ومن هذه الأقوال يتضح لنا أن هناك فناءات ثلاث اولها أن يفنى الله السالك عن أفعاله بأفعاله اى بمعنى فناء السالك عن ارادته وتدبيره مع الله فيسلب الله عن العبد ارادته وتدبيره فلا يرى السالك لنفسه ولا لغيره فعلا الا بالحق والفناء الثانى هو فناء السالك عن اوصافه بأوصاف الله فهو ان يكاشف السالك بأوصاف الله فيتحلى حينئذ بأوصاف الله تعالى على قدر طاقته .

والفناء الثالث فناء السالك عن ذاته بذات الله فهو ان يكاشف السالك بعظمة الذات فيستولى شهود الحق على باطنه ويغلب كون الحق على كونه فلا يعود يشعر بذاته .

ويحصل الفناء للسالك نتيجة تعلقه المستمر بالذات الالهية وحصر شعوره فى اتجاه واحد بعينه مدة طويلة ويكون ذلك فى الخلوة نتيجة الذكر .

والبقاء عند بعض الصوفية اكمل من حال الفناء من حيث ان السالك لا يغيب فيه عن احساسه بنفسه وبالعالم الخارجي وانما يحس فيه السالك بنفسه وبالعالم الخارجي وبحضوره مع الله فى كل وقت وفى كل شيء .

وهناك مقام الجمع والتفرقة فالجمع هو جمع الهمة وهو أن تكون

الهموم كلها هما واحدا وهـذا حال ، والتفرقة التى هى عقيب الجمع : هو ان يفرق بين العبد وبين همومه فى حظوظه وبه ينطلب مرافقة وملاذه فيكون مفرقا بينه وبين نفسـه فلا تكون حركاته لها وقد يكون المجموع ناظرا الى حظوظه فى بعض الأحوال غـير انه ممنوع منها قد حيل بينه وبينها لا يتاتى له منها شىء وهو غـير كاره لذلك بل مريد له لعلمه بأن فعل الحق به واختصاصه له وجذبه اياه مما دونه(١) .

يقول الدكتور قاسم غنى بأن « الفرق هو ما ينسب اليـك والجمع هو ما يسلب منك ومعنى ذلك أن امور العبـد الكسبية من مثل القيـام بواجبات العبودية وما كان جـديرا بالأحوال البشرية فانه هو الفرق وكل ما كان من قبل الحق مثل حصول المعانى وظهور اللطف والاحسان فانه هو الجمع والمرء مضطر لحيازة كليهما اذ كل من لم تكن له التفرقة ليست له عبودية وكل من لا يكون له الجمع ليس له معرفة فاذا ما قال العبـد « اياك نعبـد » فهو اثبات للتفرقة باثبات العبودية — واذا قال « اياك نستعين » فانه طلب للجمع ولذلك فان التفرقة هى بداية الارادة والجمع نهايتهـا »(٢) .

وتقوم النزعة الصوفية على ان اهم صفات الالوهية ليست الارادة المطلقة المسيطرة على كل شىء بل الجمال المطلق والحب المطلق المنبثين فى سائر انحاء الوجود والعالم فى نظرهم مظهر من مظاهر الارادة الالهية من غـير شك ولكن فوق ذلك مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الالهى وصورة يتجلى فيها الحب الالهى والله الذى صوره أوائل الزهاد بصورة المعبود الذى يجب ان يذل له العبد ويخشاه صوره هؤلاء بصورة المحبوب

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب اهل التصوف ص ١١٩ .

(٢) تاريخ التصوف فى الاسـلام ص ٨٩١ .

الذى يحبه العبد ويناجيـــه ويستانس بقربه ويطمئن الى جواره ويشاهد جماله فى تلبه وفى كل ما ظهر فى الوجود من آثاره وهذا هو مقام المحبة .

وهــذا هو مقام المحبــة :

ولقد استغل الصوفية مثلهم مثل علماء الكلام والفلاسفة والشيعــة آيات القرآن الكريم فى تأييد مذهبهم فى المحبــة ففى القرآن الكريم آيات كثيرة تشير الى ان الله يحب كذا ولا يحب كذا ، كقوله تعالى :

« ان الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا » (المئدة : ٥٤) .

« يحبهم ويحبونه » (المائدة : ٥٣) .

وقوله تعــالى : « ان الله يحب التــوابين ويحب المتطهــرين » (البقرة : ٢٢٢) .

وقوله تعالى « ان الله لا يحب المعتدين » (البترة : ١٨٩) .

« والله لا يحب المفسدين » (المائدة : ٦٤) .

أما الأحاديث النبوية التى ورد فيهــا ذكر الحب الالهى فهى كثيرة يقول الحديث القدسى « لا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجليه التى يمشى عليها ... الخ » .

وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم « ما كان الله ليعذب حبيبــه بالنار »(١) ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم « ان الله يعطى الدنيا من يحب ومن لا يحب ولا يعطى الايمان الا من يحب »(٢) .

اذن « المحبــة حالة شريفة شهد الحق سبحانه بها للعبــد واخبر

---

(١) ابى طالب المكى : قوت القلوب ص ٩٩ .

(٢) المرجع الســابق ص ٩٩ .

عن محبته للعبـد ، فالحق سبحانه يوصف بانه يحب العبد والعبد يوصف بانه يحب الحق سبحانه والمحبة على لسان العلماء هى الارادة وليس مراد القوم بالمحبة الارادة فان الارادة لاتتعلق بالقديم الا أن تحصل على ارادة التقرب اليه والتعظيم له فمحبة الحق سبحانه للعبد ارادته لانعام مخصوص عليه كما أن رحمته له ارادة الانعام فالرحمة أخص من الارادة والمحبـة أخص من الرحمة فارادة الله تعالى لأن يوصل الى العبد الثواب والانعام تسمى رحمة وارادته لانه يخصه بالقربة والأحوال العلية تسمى محبـة وارادته سبحانه صفة واحدة فيجب تفاوت متعلقاتهـا تختلف أسماؤها فاذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضبا واذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة واذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة »(٢) .

والمحبة كما يقول د . أبو العلا عفيفى فى مقدمته على كتاب التصوف الاسلامى للاستاذ نيكولسون هى مشـاهدة الله فى القلب وفناء المحب فى المحبوب وهو ليس كالنرفانا الهندية محوا تاما للشخصية الانسانيـة بل هو محو يعقبه صحو وفناء يعقبه بقاء هو فناء عن الارادة الانسانية مثلا لتحقق الفانى بأن الارادة الحقيقية هى ارادة الله فهو يفنى عن ارادته الخاصة ليبقى بالارادة الالهية ويفنى بعمله ليبقى بعمل الله وكهذا .

وحب العبد لربه نزعة روحية سبقت الاسلام بأزمان ويرون ان داود كان يقول : « اللهم انى اسألك حبك وحب من يحبك والعمل الذى يبلغنى حبك اللهم اجعل حبك احب الى من نفسى واهلى ومن الماء البارد» فالمؤمن يحب الله اي يطيعه ليدخل الجنة ويسلم من النار وهو حب نفعى ولكن الصوفية رأوا أن يجردوا الحب من الصفة النفعية فيجعلوه خالصا لذات الله بغض النظر عن رجاء الثـواب والخوف من العقاب والحقيقـة ان

(٢) القشيرى : الرسالة جـ ٢ ص ٦١١ — ٦١٢ .

الصوفية جميعا تكلموا فى الحب الالهى لان هذه الحال هى الفرق بينهم وبين أهل الشريعـــة الذين يعبدون الله طمعا فى الثـــواب وخوفا من العقاب ولا يستقيم حال المتصوف الا ان اخلص من دنياه واخراه فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب .

ويرى الصوفيـــة ان المحبة شاملة على جميـــع المقامات والأحوال فالانســان لا يحب محبوبا الا بعد العلم بكمال ذات المحبوب ثم يتأكد هــذا العلم عنـــده ويتوالى فيكون معرفة فتنبعث عن ذلك الارادة ثم الشوق الى جمال هذه الذات ثم يلزم عن المحبة الصبر على شدة الطلب وينبعث له أثناء ذلك خوف الحجاب ورجاء القرب والوصال ثم تثمر المحبة الرضى بجميع مراد المحبوب والزهد فيمن سواه واعتقاد وحدانيته أعني انفراده بصفات الكمال فان ما سواه عدم محض واسناد الأمور كلها اليه بالتفويض له والتوكل عليه واما الأحوال التـــابعة للمحبة فهى مثل الانس والبسط والقبض والمراقبة والهيبة الفناء والبقاء والمشاهدة وسائر الأحوال فقــد دخل فى مجموع هــذا المقام سائر المقامات والأحوال فانها كلها مرادة له سواء كانت سابقة للمحبة او لاحقة ، فالمحبة من أعلى مقامات العارفين .

والمحبة والفنـــاء سوف تلعبان دورا خطيرا من تصوف الكثير وهــذا ما سيأتى تفصيله فيما بعـــد .

مما سبق يتضح لى ان الطريق الى المعرفة عند الصوفية ذو مراحل او منازل يخطاها الســـالك مرحلة مرحلة ومنزلا فاذا استوفى الســـالك آداب مرحلة منها استطاع الارتحال منها الى ما يليها ، والصوفية متفقون على تسمية هذه المراحل باسم : المقـــامات من حيث ان السالك يقيم أو يقيمه الله فيها حتى يستوفى احكامها بحيث يتحقق بها نفسا وقلبا فيتصف بها ويبرأ مما فيها من صفاته النفسية .

ولقد صنف القشيرى فى كتابه الرسالة نذكر فيها العجائب من الكلام فى الفنـاء والبقاء والقبض والبسـط والوقت والحال والوجـد والجمع والتفـرقة والصحـو والسـكر والـذوق والشرب والمحـو والاثبات والتجلى والمـكاشفة واللوائح والطوالع واللوامع والشريعة والحقيقة ، الى غير ذلك من التخليط الذى ليس بشىء وتفسيره أعجب منه .

والصوفية يرون أن السالك بعد أن يقطع علائقه بالدنيا بحيث لايلتفت الى اهل وولد ومال ووطن وعلم وولاية ثم يخلو بنفسـه فى زاوية مقتصرا من العبادة على الفرائض ثم يذكر الله تعالى وذلك باللسان فى أول الأمر فلا يزال يقول الله الله مع حضور القلب الى ان ينتهى الى حالة لو ترك تحريك اللسان لرأى كأن الكلمة جارية على لسانه لكثرة اعتياده والمواظبة على الذكر حتى لا يبقى فى قلبه الا معنى اللفظ المجرد على الدوام .

وللسالك اختيار الى هـذا الحد فقط ولا اختيار بعـده للسالك الا فى الاستدامة لدفع الوساوس الصارفة ثم ينقطع اختيار السالك فلا يبقى له الا الانتظار لما يظهر له من فتوح قد يكون فى أول الأمر كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد يتأخر فان عاد فقـد يثبت وقد يكون مختطفا وقـد لا يطول وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق وقد لا يقتصر على فن واحد ومنازل أولياء فيه لا تحصى لتفاوت خلقهم وأخلاقهم(١) .

فبعد ارتفاع « حجاب النفس بالتقوى ومن ارتفع الحجاب بينه وبين الله تجلى صورة الملك والملكوت فى قلبه وعالم الملكوت هو الأسرار الغائبة عن مشاهدة هذه الإبصار المخصوصة بادراك البصائر وجملة عالم الملك والملكوت اذا أخـذت دفعة واحدة تسمى الحضرة الربوبيـة لأن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات اذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى

---

(١) انظر : ميزان العمل : تحقيق د. سليمان دينا ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

وافعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هى الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق ويكون سعة ملكه فى الجنة بحسب سعة معرفته وبمقدار ماتجلى من الله وصفاته وافعاله »(١) ، والذى يصل الى هذه الدرجة هم الفائزون بالسعادة ولا ينالها « الا العارفون بالله تعالى وهم المقربون المنعمون فى جوار الله وهذا هو حق اليقين عند العلماء الراسخين أعنى انهم ادركوه بمشاهدة من الباطن هى أقوى وأحلى من مشاهدة الأبصار وترقوا عن حد التفكير لمجرد السماع وحالهم حال من اخبر فصدق ثم شاهد فحقق فالسعادة وراء علم المكاشفة وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التى هى سلوك طريق الآخرة وقطع عقبات النفس»(٢).

والصوفية مع اقرارهم بالمجاهدة للوصول الى الله لكنهم يفسحون مجالا للقول بالجذب وهو حال الصوفى الذى يصل الى المعرفة بالله بمحض العناية الالهية دون ان يعانى مشقة المجاهدة والترقى فى مقامات الطريق والاحوال .

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٤ .

(٢) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ٦٠ .

الباب الثانى

حقائق حول المعرفة الصوفية

الفصـــل الأول

موضوع المعرفة الصوفية



اذا ما ذهبنـــا نستخرج مباحث نظرية المعرفة من الفكر الاســـلامى فأول ما يطالعنـــا هو القرآن الكريم الذى لا يأتيـــه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميـــد .

لقـــد احتوى القرآن الـــكريم على اصـــول نظرية المعرفة واشتمل على جميع ابحاثها فتكلم عن مصادر المعرفة وامكان المعرفة وعدم امكانيا فالحس والعقل مصـــدرا من مصادر المعرفة التى ذكرها القـــرآن فالحس مصدرا لمعرفة المحسوسات والعقل مصدرا لمعرفة المعقولات يقول الله تعالى « **والله اخرجـــكم من بطون امهـــاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لـــكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** » (النحل : ٧٨) . ويفسر ابن كثير هذه الآية فيقول ان الله تعالى ذكر منته على عباده فى اخراجه اياهم من بطون امهاتهـــم لا يعلمون شيئا ثم بعـــد هذا يرزقهم السمـــع الذى يدركون به الاصوات والأبصار التى يحسون بها المرئيات والأفئدة وهى العقول التى مركزها القلب على الصحيح .

ولقد ذكر القرآن ايضا ان العلم اللدنى مصدرا من مصادر المعرفة يقول تعالى : « **فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علمـــا** » (الكهف : ٦٥) والذى اعطاه الله العلم اللدنى هو الخضر عليه السلام والمقصود بالرحمة هى النبوة وفى راى قوم آخرون هى الولاية وعلمـــا اى معلوما من المغيبـــات ومن لدنا اى مما يختص بنـــا ولا يعلم الا بتوفيقنـــا .

وهناك ايضا الوحى والالهام احد مصادر المعرفة فى القرآن الكريم فالوحى علم به الله تعالى النبى صلى الله عليه وسلم القرآن الكريم : يقول تعالى « **وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما** » (النساء : ١١٣) .

فالكتاب هو القرآن والحكمة ما فيه من احكام او بمعنى النبوة لقوله تعالى : ((**فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة**)) (النساء : ٥٤) .

وعلمك ما لم تكن تعلم من الاحكام والغيب ولقد انزل الكتاب عن طريق الوحى ، يقول تعالى : ((**وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين**)) (الشعراء : ١٩٢ — ١٩٥) .

اما الالهام فهو كما حدث لأم موسى ((**واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فالقيه فى اليم**)) (القصص : ٧) وقيل كان ذلك الهاما او رؤيا فى المنام .

ولقد ذكر ايضا القرآن ان المعرفة المنقولة بالتواتر عمن سبقنا من الأمم وكذلك المعرفة عن طريق الاعتبار بأخذ العبرة من احوال الأمم قبلنا مصدرين عظيمين من مصادر المعرفة ، نقول تعالى : ((**وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسالوا اهل الذكر ان كنتم تعلمون**)) (النحل : ٤٣) ويقول تعالى : ((**فاعتبروا يا اولى الأبصار**)) (الحشر : ٢) .

اما عن امكان المعرفة فى القرآن فيقول تعالى : ((**وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون**)) (الذاريات : ٥٦) .

فالله سبحانه وتعالى يخبرنا انه خلق الجن والانس لعبادته ، قال تعالى لسيدنا موسى عليه السلام ((**اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى واقم الصلاة لذكرى**)) (طه : ١٤) ففى ذلك امر بالطاعة لغرض العلم ، فاذا كانت العبادة واجبة فمعرفة المعبود واجبة ايضا على الانسان فدل على ان الانسان متمكن من تحصيل معرفة معبوده بالنظر فى مخلوقاته ليستدل بها على معرفة خالقها وعلى اتصافه بصفات الكمال وهذا النظر انما هو بالحواس وبالعقل فلابد ان تكون النفس متمكنة من تحصيل المعارف والعلوم

المستعين بها على معرفة الله تعالى فاذا لم تكن المعرفة ممكنة كان تكليفا بالمحال وحاشا لله من تكليف الانسان بالمحال ، وايضا مسألة المجادلة فقد أذن الله للنبى صلى الله عليه وسلم بمجادلة أهل الكتاب بالتى هى أحسن يقول تعالى : ((**وجادلهم بالتى هى أحسن**)) (النحل : ١٢٥) .

فاباحة المجادلة فى حد ذاتهـا دليل على قابلية الانسان لتعليم العلم ثم محاولة اقناع الغير بهذا العلم .

فالمعرفة ممكنة والله تعالى خلق لنا العقل والحواس للنظر فى هـذا العالم وتحصيل المعرفة بالله تعـالى فمن غفل ولم ينتفع بحواسه وعقله فهو فى صف البهائم واخس ((**ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهـم اعين لا يبصرون بها ولهـم اذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم اضل أولئك هم الغافلون**)) (الأعراف : ١٧٩) .

ولكن القرآن يقرر أن معرفتنا محدودة وليست مطلقة لقوله تعـالى ((**وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشـاء ان ربك حكيم عليم**)) (الانعام : ٨٣) اى فى العلم والحكم فوق كل ذى علم عليم وجميع الخلائق خاطبهم الله تعالى بقوله ((**وما اوتيتم من العلم الا قليـلا**)) (الاسراء : ٨٥) .

وكما ان المعـرفة ممكنة ولها حدود لا تتخطاها هنـاك عوائق تعوق عن تحصيـل المعرفة : منها الكبر وسبق العقائد الموروثة وتقليـد الآباء والاجـداد ، قال تعالى : ((**وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينـا الملائـكة او نرى ربنا لقـد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كـبيرا**)) (الفرقان : ٢١) ، فقد منعهم كبرهم من اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم ارادوا أن يكونوا متبوعين لا تابعين ، ويقول تعالى ((**واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم**

لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » (البقرة : ١٧٠) ولقد اجمع جمهور العلماء المسلمين على أن التقليد فى العقائد لا ينجى بل لابد من المعرفة بالدليل ولو دليلا اجماليا غير مفصل حتى يتخلص الانســان من عقائده الموروثة ليوجه عقله الى المعرفة الحقيقية ، قال تعالى : **« وكذلك نرى ابراهيــم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليــه الليل رأى كوكبا قال هــذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم انى برىء مما تشركون انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين »** (الأنعام : ٧٥ — ٧٩) .

وكان المسلمون الأوائل تفيض عليهم النبوة والرسول صلى الله عليه وسلم يوضح لهم ما غمض عليهم من القرآن وظل الحال كذلك حتى اختلط المسلمون بأقوام لهم ثقافات قديمة بعــد فتح فارس وبلاد الروم عنــدئذ سألهم الناس عن آيات التشبيه بالقرآن فأجابهم أصحاب الحــديث وأهل السلف بأنهم يؤمنون بالمتشابه فيه ولا نسأل فقد كانوا متمسكون بالنصوص القرآنية فلم يحاولوا أن يعملوا عقولهم فى فهمه فعندما رأى المعتزلة ذلك الجمود من أهل الحديث نهضوا للدفاع عن الاسلام لأنه جاء ليخاطب جميع الناس ويخاطب فيهم العقول قبل أى شىء وبدأ المعتزلة يبحثون فى النصوص بعقولهــم ولجأوا الى الفلسفة للاستعانة بها لتأدية هــذه المهمة وبحثوا فى قوى الانسان المدركة فجعلوا الحواس لا تدرك المحسوسات بل تتأثر بها ولا يصبح تأثيرها ادراكا الا بواسطة العقل والعقل عندهم هو القوة على اكتساب العــلم والعلم لا يكون الا بادراك الكليات المجردة ولقــد اتفق المعتزلة على أن المعــارف كلها معقولة حتى الآنيــة عن طريق الوحى ولم يستثنوا الا بعض أنواع العبــادات وتحديد أوقاتها وكيفياتها فهــذا من اختصاص الوحى ولا دخل للعقل فيها كما أنهم رفضوا أن تكون المعرفة تذكرا

كما يرى افلاطون وقالوا انها مكتسبة غير انهم قالوا ان فى الانسان علماً فطرياً يؤدى بالضرورة الى معرفة اله واحد خالق حكيم وهب للانسان عقلا به يعرفه وبه يميز الخير من الشر غير انهم اعتقدوا أن معرفة العقل مطلقة فتغالوا فى نزعتهم هذه حتى أوجبوا على الله فعل الأصلح للعباد وأوجبوا عليه اثابة الطائع وتعذيب العاصى واتخذوا من العقل حكما وفيصلا فى دراسة الآيات المتشابهة وقدموا الدليل العقلى على النص من غير قواعد يسيرون عليها وكانوا ينكرون كل حديث ينافى ما يمليه العقل فردوا كثيرا من الاحاديث وطعنوا فى كثير من الرواة حتى جرحوا الصحابة فراحوا ضحية افراطهم ومغالاتهم فى تقدير العقل فجاء ابو الحسن الأشعرى المولود ٢٦٠ هـ وقد كان معتزليا تلميذا للجبائى وظل كذلك الى سن الأربعين ولكنه عندما رأى المعتزلة وخروجهم على روح الاسلام اتخذ موقفا وسطا بين طريق السلف من أهل الحديث الجامدين على النص وبين المعتزلة الذين اعطوا العقل معرفة مطلقة فقدموا الشريعة على العقل وحاول أن يفهم النصوص ويؤولها بالعقل ان أمكن فقال « معرفة الله تعالى تحصل بنظر العقل ولكنها تجب بالشرع فلا وجوب قبل ورود الشرع واتبع الأشعرى خلق كثير واصبح يطلق عليهم مذهب اهل السنة والجماعة ومصدر المعرفة عندهم هو الحواس والعقل والوحى والشرع لا يثبت الا بالعقل فاذا اثبت اصبح كل ما جاء به صادقا يتخذونه قاعدة وينصرونه بالحجج العقلية .

ولقد كان المعتزلة واهل السنة يسمون بالمتكلمين لانهم كانوا ينصرون الشريعة بالعقل بعد فرضها صحيحة ومسلم بها وكان يوجد بجوارهم من المسلمين من اراد ان يبحث الحقيقة بالعقل المجرد وهم الفلاسفة المسلمون الذين قل ما يجود الزمان بمثلهم ، فقد حباهم الله بنبوغ وذكاء ورجاحة عقل أنارت لهم طريق المعرفة وسهلت لهم صعابها ودروبها الكثيرة المتباينة وقد كان هؤلاء الفلاسفة يرمون الى غاية قصوى هى الوصول

الى الحقيقة المطلقة ومن هؤلاء الفلاسفة المسلمين — الكندى — الفارابى — ابن سينا التى نالت نظرية المعرفة عندهم القدر الوافى من الدراسة .

ووسيلة المعرفة عنـد الصوفية هى المجاهدة أو الجذب وصوفية النوع الأول يسمون السالكين وصوفية النوع الثانى هم أهل الجذب .

وفريق السالكين فى رأى الصوفية هم الذين يستـدلون بوجود آثار الله على وجود أسمـائه وبوجود أسمائه على ثبـوت أوصافه وبوجود أوصافه على وجود ذاته والفريق الثـانى هو فريق المجذوبين وهم الذين يكشف الله لهم عن كمال ذاته كشفا مباشرا فيعرفون الله منذ البداية ثم يردون من معرفة الذات الى شهود الصفات ومن شهود الصفات الى التعلق بالأسماء ثم من التعلق بالأسماء الى وجود الآثار .

فالسالك ينتقل من اثبات قضية الى اثبات أخرى حتى يتوصل الى معرفة الله واستدلاله العقلى استدلال صاعد يصعد فيـه من تأمل عالم الصنعة ودلائل الاتقان فيها الى معرفة الصانع فمعرفته اذن استدلالية .

أما معرفة المجذوب فهى معرفة ذوقية تتم بواسطة الكشف الصوفى المباشر فيكشف الله للصوفى المجذوب عن كمال ذاته ابتداء ثم يرده من هـذا الكشف الى معرفته بالأسماء فالصفات فالآثار فيكون هناك استدلال هابط من الكشف الذوقى عن ذات الله الى اثبات وجود آثار الله أو عالم الصنعة .

ويقول الصوفيـة :

وعنـدما يبدأ المريد يجنى أولى الثمرات بعـد أن يحصل على شىء من الاستعـداد المكتسب بالارادة والرياضـة تظهر له الأنوار الالهـية اللذيذة كأنها بروق تلوح ثم تخبو وهذه اللحظات اللذيذة هى التى تسمى أوقاتا والمريد يتشوق اليها قبل حدوثها ويحن اليها بعـد انتهائها هـذه اللوامع تكثر اذا أمعن المريد فى الارتياض فاذا ما أكثر ارتياضه واتصل

فان هذه اللوامع تتاح له فى غير أوقات الارتياض ويصبح بحيث كلما لمح شيئا انثنى عنه وتركه منصرفا الى جانب القدس فتلوح لك البروق فيكاد يرى الحق فى كل شىء والمريد حينما تلوح له هذه البروق تزول عنه سكينته فتنته جليسه لحالته ولكن باستمراره فى الرياضة يصل بل الأمر الى زوال اضطرابه والى القدرة على كتمان ما به أو يمعن المريد فى الرياضة ويتوغل فيها الى حد بعيد فتبلغ به الرياضة درجة ينقلب له وقته فيها سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينـا واضحا ويستمتع ببهجة مستقرة كأنها مستمرة فاذا ما رجع عنها رجع وفى نفسه حسرة وفى قلبه أسف على ما فارقه من سعادة ففيما مضى من المقامات لم يكن اتصـاله بالملأ الأعلى خاضعا لارادته ولكنه قـد تدرج الى أن وصـل الآن الى أن يتصل متى شاء انه وصل الى تحقيق ما ينصح به أحد العارفين بقوله : اركب الحال لا تدع الحال يركبك » ويقول الرازى : قال المحققون من أصحاب الطريق ما رأيت شيئا الا ورأيت الله بعده فلما تعرفوا قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله معه فلما نزقوا قالوا ما رأينا شيئـا الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى ما رأوا شيئا سوى الله[1] .

ويتفاوت الخلق فى تحصيـل العلوم « بكثرة العلوم وقلتهـا وبشرف المعلومات وخستها وبطريق تحصيلها اذ تحصـل لبعض بالهام الهى على سبيـل المبادأة والمكاشفة ، ولبعضهم بتعلم واكتساب وقـد يكون سريع الحصول وقـد يكون بطىء الحصول وفى هـذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والأنبياء والأولياء فدرجات الترقى غـير محصورة اذ معلومات الله لا نهاية لها وأقصى الرتب رتبـة النبى الذى تنكشف له كل الحقائق وأكثرها من غير اكتساب وتكلف بل بكشف الهى فى أسرع وقت »[2] .

---

(١) انظر : د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسـلام ج ١، ص ٤٢٥ ، ٤٢٦ .

(٢) الغزالى : احياء علوم الدين ج ٣ ص ٨ .

ودرجات اليقين هو ما يدور على السنة الصوفيـة من اصطلاحات ويعبر فيـه عن الزاوية الخاصة التى ينظر منها الى تجربته ويجرى على السنة الصوفية كلمات الوصول والوصال والاتصال .

فالوصول عندهم هو أن ينكشف للعبد جلية الحق ويصير مستغرقا به ، ومعنى الوصال هو الرؤية والمشاهدة بسر القلب فى الدنيـا وبعين الراس فى الآخرة وفى معنى الاتصـال قال الثورى : الاتصـال مكاشفات القلوب ومشاهدات الأسرار فى مقام الذهول وعلم الاتصال والمواصلة فيما اشار اليه الشيوخ وكل من وصـل الى صفو اليقين بطريق الذوق والوجد فهو رتبة من الوصول ثم يتفاوتون فمنهـم من يجد الله تعالى بطريق الأفعال وهو رتبة فى التجلى فيفنى فعله وفعل غيره لوقوفه مع الله تعالى ويخرج فى هذه الحالة من التدبر والاختيار وهذه رتبة فى الوصول ومنهم من يوقف فى مقام الهيبة والأنس بما يكاشف قلبه من مطالعة الجلال والجمال وهـذا تجلى بطريق الصفات وهو رتبـة فى الوصول ومنهم من يرقى الى مقـام الفناء مستمليا على باطنـه أنوار اليقين والمشاهدة مغيبـا فى شهوده عن وجـوده .

وهـذا ضرب من تجلى الذات لخواص المتربعين — كما يقول الصوفية — وهذه رتبة فى الوصول وفوق هذا حق اليقين ويكون من ذلك فى الدنيا للخواص وهو سريان نور المشاهدة فى كلية العبد حتى يحظى به روحه وقلبه ونفسه حتى قالبه واذا تحققت الحقائق يعلم العبد مع هـذه الأحوال الشريفة انه يعد فى ول المنازل فأين الوصول هيهات منازل طريق الوصـول لا تقطع ابد الآباد فى عمـر الآخرة فـكيف فى العمر القصـير الدنيـوى (١) .

---

(١) انظر الغـزالى : روضة الطالبين ، تحقيق محمـد نجيب ص ١٤٩ — ١٥١ .

وعلامات الوصول عند الصوفية : « الفهم عن الله — الاستماع منه — والأخذ عنه وعلامات النيابة عن الله ، ثلاث : ابدال أوصاف فانية بأوصاف باقية وصفات فانية بصفات باقية ومحو ذات فانية فى ذات باقية » .

ويظهر الاشراق فى قلب الصوفى على أنحاء فقد يظهر فجاة قويا شديدا وقد يبدوا خافتا أول الأمر ثم يأخذ فى القوة واللمعان وهنا يشاهد الصوفى الصفات الالهية وآثارها ويشتغل بهذه المشاهدات عن نفسه وعن كل ما سوى الله فاذا فنى عن ذاته بالكلية حصل على المقام الذى يطلق عليه الصوفية اسم مقام الاحسان وهو المقام الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم (الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه) وهناك نوعين من المشاهدة الأولى المشاهدة التى هى ثمرة الايمان والثانية المشاهدة التى هى ثمرة المحبة فان العبد يصل فى حبه لربه الى درجة يستغرق فيها بكليته ولا يشتغل بشىء سواه ويظهر الفرق بين النوعين فى أقوال الصوفية وهم يعبرون عن شهودهم وأحوال وجدهم فاذا قال أحدهم « ما رأيت شيئا الا رأيت الله معه » أشار الى النوع الأول لأنه شاهد آثار الله ظاهرة فى الخلق وهذا هو الإيمان الصادق واذا قال الآخر « ما رأيت شيئا سوى الله » فانه يشير الى الشهود الثانى والصوفى الأول يرى الآثار الالهية بعينى رأسه ويشاهد صاحب الآثار بعين قلبه والثانى غافل عن الآثار وعن نفسه لا يرى سوى الله وطريق الأول برهانى والطريق الثانى كشفى ذوقى(١) .

وهناك مقام التوحيد وهو عند الصوفية ليس قول لا اله الا الله باللسان ويكن غافل فان ذلك توحيد العوام وانما التوحيد فى نظرهم أن يشاهدوا بطريق الكشف بواسطة نور الحق أن ليس فى الوجود الا واحد وهو ما ادى الى القول بوحدة الوجود .

---

(١) انظر : د. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٢٨٨ .

والمعرفة عند الصوفية تنصرف الى معنى خاص غير معناها المطلق العام ، فهم يعتبرون العقل عقلين عقل الفطرة وهو عام فى جميع الآدميين وعقل الايمان وهو ما اختص به الموحدون دون سـواهم والأول المرجع فيه الى الحواس والاعضـاء ، والثانى فالمرجع فيه الى نور البصـيرة والايمان والمعرفة عنـدهم تختص بهذا النوع من الادراك الذى يقوم به العقل الثانى ، أما ادراك العقل الأول المشترك بين جميع الآدميين وهو عقل الفطرة فلا يدخل فى نطاق المعرفة ، فالمعرفة عندهم تتعلق اذن باصول الدين وما يتصل بها من تعاليم فهى علم العلماء وحكمة الحكماء أو هى الحق والعدل والصدق كما يقول الترمذى فى كتاب الأكياس « فانا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان : على الحق والعدل والصدق ، الحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول فاذا قرب غـدا الى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات فى كفة الحق والسيئـات فى كفة العدل والصـدق فى كفة لسان الميزان به يتبين رجحان الحسنـات على السيئات كمنتهى رضـا الله عن العباد فى شئون كل امرىء اجتمـع فيه الثلاثة ، فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل واذا افتقد العدل خلفه الجور ، واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب فهذه الثلاثة جند المعرفة وهذه الثلاثة التى هى أضدادها هى جند الهوى »[1] .

يعرض الترمذى فى نصه لخمسة نواحى هى : الفطرة وحكمة الخلق — والعاقبـة والحساب — والأعمال — الأخلاق — والاعتقاد وهى تمثل الميادين الآتيـة :

الناحيـة اللاهوتية أو الالهية — والناحية الفقهية — والسلوك — والأخلاق — والميتافيزيقيا ، أو هى تمثل : الحكمة العليا أو الباطنة — وعلم

---

(١) د. عبـد المحسن الحسينى : المعرفة عنـد الحكيم الترمذى ص ١٧١ — ١٧٢ .

الظاهر أو الشريعة ، فالمعرفة الصوفية اذن هى منهج للعلوم الالهية أو العقائد وهى منهج لعلوم الأخلاق والتصوف وهى بعــد ذلك منهج لعلوم السلوك والأخلاق أو الفقه .

ونلاحظ أن الترمذى يضــع الحق فى أدناها ويريد به علم الظــاهر او الشريعة وهو علم الجوارح ، ثم يأتى بعد ذلك بالعدل وهو علم الباطن او الحكمة الظاهرة أو التصوف وهو علم القلوب ثم يأتى بعد ذلك الصدق ويريد به الحكمة الباطنة وهى علم العقول ، اذن فالحق والعدل من شعب المعرفة الصوفية هى المدخل الى الشعبة الثالثة وهو الصدق « فالصدق يتربع على عرش المعرفة والحق والعدل يخضعان مناهج النظرية التى لا تتقيــد بالفلسفة الالهية كل منها فى ميدانه » .

ويفرق الترمذى بين العلم والحكمة بقوله : « العلم يدرك بالتعلم والحكمة لا تدرك بالتعلم »(١) بل ينالهــا الانسان من المنة الالهيــة وليست المنة الالهية واقعة تحت كسب الانسان بحيث ينــال منها ما يريد عندما يتوجه اليها بجهد او اكتساب ولكنها تابعة للمشيئة أو الرحمة ولذلك كان العلم فى متناول عامة المؤمنين ، أما الحكمة فلا تكون الا لمن اختصهم الله بمنته فوهبهم وسائل تحصيلها وكيفية التوصل اليها ولكن لا يمكن الوصول الى الحكمة الا بالمرور على طريق العلم الظاهر .

فالحق والعدل خاضعان للصدق ومرتبطان به ، فالصدق هو المقوم الأول من مقومات المعرفة وهو العنصر الذى تستمد منــه الأركان الأخرى مقوماتهــا .

---

(١) د. عبــد الفتاح بركة : الحكيم الترمذى ونظريتــه فى الولاية جـ ٢ ص ٢٨٢ .

وهــذه المعرفة التى ينالها الأولياء على اختــلاف طبقاتهم ومقاماتهم تختلف فى الصورة او الكيفية التى تبرز لهم من خلالها فكلما ارتفعت درجة العارف فىمقامه كلما ازدادت درجة الوضوح فى حكمته ومعرفته ، فأهل الطريق يناجون والنجوى من العطاء ترمى اليه مقالات من بعد كأن قائلا يقول كذا ليس معه حراسة النبيين ولا المحدثين ولذلك قد تشتبه على صاحبها بالوسوســة .

ثم هنالك البشرى والالهام أما البشرى فهى الرؤيا يراها العبد أو ترى له ، ويروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم ان رؤيا المؤمنين كلام يكلمه الرب تعالى لعبده فى منامه ولذلك كانت جزءا من ستة واربعين جزءا من النبوة أما الالهام فهو كما بلغنا أن عمر رضى الله عنه نطق على المنبر على الالهام يا سارية بن حصين الجبــل .

ثم تأتى بعــد ذلك الفراسة أو التوسم وهى نظر بنور الله ومعرفة سماته وعلائمه فى الأمور ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « اتقوا فراســة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعــالى » وأنه قال : « ان لله عبادا يعرفون الناس بالتوسم » وليس التفرس بعلم الغيب وانما هو ما يقــذفه الحق فى قلب العبــد ، وبصره فيــدرك بذلك ما غاب عن العبــاد .

ثم تأتى بعــد ذلك درجة الحديث **وهو ماظهر من علمــه** الذى برز وقت المشيئة ويكون من محبة الله لعبــده فيمضى الى قلبه فى حراسة الحق ويقبله القلب بما أوتى من السكينة .

من هــذا يتضح لنا الاسس التى يبنى عليها الاتصال بالملأ الأعلى وكيف تحصــل انواع من العلوم بطريق آخر غــير طريق الحواس وهو طريق الكشف وهى اسس متكاملة من استعــداد نفسى فى جانب العبــد

وارادة الهبة مطلقة واظهار التدرج تبعا لذلك كله من ادنى درجات الكشف وهى الرؤيا الى اعلى درجاته وهى الوحى .

فالمعرفة اليقينية عند الصوفيـة ليست معرفة العوام ولا معـرفة المتكلمين والفلاسفة وانما هى المعرفة التى تبنى على اساس من الذوق الروحى والكشف الالهى وهـذه المعرفة تقع فى قلوب خواص الأوليـاء بلا واسطة فهى مثل علم النبوة غير انها تختلف عن هذا العلم فى انها الهام ونفث فى الروع لا يدرى العبد كيف حصل له ولا من أين جاء اليه فى حين أن معرفة الأنبياء وحى يحصل للنبى عن طريق الملك ومع ذلك فان كل من النبى والولى موقن بأن العلم فى الحالتين انما يأتى من الله(١) .

ويبرع الغزالى فى تصوير مراتب الادراك حتى يبلغ بها مرتبة الكشف الروحى الصـوفى فيقول : « فأول ما يخلق فى الانسان حاسـة اللمس فيدرك بها اجناسا من الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشن وغيرها واللمس قاصرة على الالوان والأصوات قطعا بل هو كالمعـدوم فى حق اللمس ثم تخلق له حاسة البصر فيـدرك بها الألوان والاشكال وهو اوسع عوالم المحسوسـات ثم ينفخ فيه السمع فيسمع الأصوات والنغمات ثم يخلق له الذوق وكذلك الى أن يجاوز علم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنـين وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أمورا زائدة على المحسوسات لا يوجد منها شىء فى عالم الحس ثم يترقى الى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأمورا لا توجد فى الأطوار التى قبله ووراء العقل طور آخر تتضح فيـه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون فى المستقبـل وأمور

---

(١) انظر : د. محمد مصطفى حلمى : الحيـاة الروحية فى الاسلام ص ١٢٨ — ١٢٩ .

اخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز »(١) .

وعلى هـذا الأساس يسمى الغزالى طريق الصوفيـة فى الادراك بالمعرفة الروحية وبعلم الباطن ويتوسع فى تصوير هـذا بقوله شارحا هذا العلم « انه عبارة عن نور يظهر فى القلب عنـد تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبـل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضعة نتتضح اذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقـة بادراك حقائق علم الدنيا وعلم الآخرة وهـذا ممكن فى جوهر الانسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها بقاذورات الدنيا »(٢) .

والصوفيـة المحققون مزجوا التصـوف بالقـرآن والحـديث مزجا واستخرجوا من المجموع مادة واحـدة وتمسكوا بوجهة نظرهم الأساسية فى تقديس الشرع ووجهة نظرهم فى الألوهية التى سوف اتكلم عنها فيما بعد وبعدوا تماما عن النظريات المنحرفة لدى المشائيـة ولدى الحلاج ومدرسته ففى مدرسة الحلاج وجد من يقول بالقداسة والعصمة ومن يقول بالاتحاد والحلول وأن روح العالم وانه لا معنى لجزاء من ثواب أو عقاب والمعرفة عند الصوفية المحققين تأتى عن طريق الحدس وليس عن طريق الحلول أو الاتحاد بل نتيجة للتعبد الصـادق لا التأمل المجرد فكل من يعبر عن معرفته عن غـير التعبد الصادق عن طريق الحلول أو الاتحاد فـكل ذلك خطأ فالاتحاد يؤدى الى الاشتراك فى ذات البارى وأن قبـول شىء الهى فى داخل العبـد معناه هدم الوحدة الربانيـة وهم لا يقبلون أن ينزل الالهى فى الانسان ولا أن يدخل الانسانى فى الالهى نزولا أو صعودا حلولا أو اتحادا

---

(١) د. أحمد الشرباصى : الغزالى والتصوف الاسلامى ص ١٧٢ — ١٧٦ .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٦ .

ويؤكد الغزالى ذلك بقوله « ليس للعارف أن يزعم ادراك الذات الالهية فضلا عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه » وان كان هناك كلام للغزالى يوحى انه من القائلين بوحدة الوجود سوف أتعرض له فيما بعد

والمشاهـــدة عندهم وان كانت أسمى من الاستدلال الى أنها ليست كشفا تاما يزول معه كل حجاب .

وكانوا يعرفون ما سيؤدى اليه الاتحاد بمختلف صـــوره فأكدوا أن الرقى لا يتصور الا مع وجود كثرة متباينة فالرقى صعود الى فوق أو تقدم الى أمام فاذا لم يكن ثمة كثرة فان الصعود الى فوق مستحيل لأن الصعود الى فوق ما ؟ والتقدم الى الأمام غـــير ممكن لأنه تقدم الى أمام ما ؟ وانما يقع التقدم والصعود فى عالم الكثرة والتعدد ومن ثم لابد من وجود متعدد متكثر ، أماالوحدة فهى وحدة الصنعة التى تدل على الصانع الحكيم وهى الكمال المطلق ومفهوم الوجود المتعدد المتكثر عند هؤلاء الصوفية ، أن الناس يرون الوجود فيه على ما هو عليه فى حواسهم ومدركاتهم وجودا متعددا متكثرا ، ولم يحصروا الوجود فى هـــذه الوحدة التى سموها مملكة الفردانيـــة ، وانما هـــذا وجها من أوجه النظر الى الوجود وان الوحدة انما تقع فى نظر أولى البصيرة من أهل الكشف وهى حال عارضة لا يقول بها مطلقة فى الناس وانما يحصروها فى أضيـــق حدودها لدى خاصة العارفين بعـــد العروج الى سماء الحقيقـــة .

فالمعرفة الصوفية عنـــد المحققين لا تتأتى عن طريق الاتحاد أو الحلول ولكن تتأتى عن طريق الحدس الصوفى والالهام .

فالنفس الانسانية عنـــدهم قد تستطيع أن تتصف بصفات الكمال فتتقرب بذلك من الله وتعرفه أكثر من غيرها ولكنها لا تستطيع أن تتحقق بمعنى الالوهيـــة على أى نحو من الاتحاد وبذلك أقفل هؤلاء الصوفيـــة الباب فى وجه أصحاب وحدة الوجود .

وللمعرفة فى الانسان ان جاز لنا هـذا التعبير جهاز خاص يقوم بها وهذا الجهاز يتكون من أربعة اقسام رئيسية .

— القسم الأول : وهو الذى يقوم بالادراك ويتكون من ثلاث انواع : النوع الأول : منها فهو الحواس الخارجية وهى : العين والآذان واللسان ، وأما النوع لثانى : فهو جهاز استقبال المعلومات وهو : الحفظ والذهن والفهم ، وأما النوع الثالث : فهو جهاز استقبال العواطف والانفعالات والمشاعر ، فالجهاز الثانى هو الذى يقوم بناحية العلم فى الانسان ، والجهاز الثالث : يقوم بالأخلاق : ومن تعاون الجهاز الثانى والثالث تنتج اللطافة والكياسة والحذق وهى سلوك الانسان الخلقى والعلمى وذلك هو وظيفة القسم الأول من اقسام جهاز المعرفة .

— القسم الثانى ويتكون من جزء واحد وهو الروح وله وظيفتان : الأولى فهو من ناحية صلته بالقسم الأول فيكون مددا للحواس أو سرا فى قوة ادراكها ، أما الوظيفة الثانية فهو من ناحية استقلاله وقيامه بنفسه واخضاعه بقية الاقسام لوظيفته ، وتكون وظيفته فى هذه الحالة نوعا من الادراك الروحى الذى اختص به المؤمنون دون سواهم وهذا الادراك هو نوع من الحكمة امتزج فيه العلم والأخلاق بأسرار الكون .

— القسم الثالث : وهو يتكون من جزء واحد ايضا وهو العقل وله كذلك وظيفتان : الأولى فهى من ناحية صلته بالقسم الأول من ناحية انه عقل الفطرة والطبع ويكون اليه وزن الأمور بين الحفظ والزهن والفهم وبين الشهوة وما يتصل بها من جهاز الانفعالات والعواطف ، وأما الوظيفة الثانية فهى من ناحية استقلاله واخضاعه بقية الاقسام لسلطانه ويكون ذلك من ناحية انه عقل الهداية الذى يختص به المؤمنون دون سواهم من بقية الخلق ووظيفته فى هذه الحالة هى تمييز الخير من الشر والحق من الباطل .

ـ القسم الرابع : وهو يتكون من جزء واحد وهو القلب وهو الضابط لوظائف الاقسام الاخرى جميعا وتنتهى اليـه الأمور ثم يصرفها من عنده فيصدرها الى الصدر وهناك يكون التدبير .

والمعرفة الحقيقيـة عند الصوفيـة هى التى تبدا من القلب « فهو مركز المعرفة الحقيقى وبقية الأقسام ان هى الا تبع خاضعة لسلطانه »[١].

يقول الترمذى : « ولكن هناك معرفة اخرى هى الحكمة او المعرفة حتا وهى تلك التى تبدا من القلب فتشرق أنوارها فى الصدر وتراها عينا الفؤاد وتستنير بها جميع وسائل الادراك الأخرى تلك هى المعـرفة التى وضعها الله فى قلب من شاء من عبـاده وجعل حولها بحور العلم متضمنة لأسماء الله وعلم صفاته »[٢] .

ويقول الغزالى : « السـاعى الى الله لينال قربه هو القلب دون البدن ولست اعنى بالقلب اللحم المحسوس بل هو سر من اسرار الله عز وجل لا يدركه الحس ولطيفة من لطائفه تارة يعبر عنـه بالروح وتارة بالنفس المطمئنة والشرع يعبر عنـه بالقلب[٣] ، والنفس المطمئنة عنـد الغزالى هى « ذلك الجوهر الكامل الفرد الذى ليس من شانه الا التذكر والتحفظ والتفكير والتمييز والروية ويقبل جميع العـلوم ولا يمل من قبول الصور المجردة المعراة وهو رئيس الأرواح وامير القوى وله عنـد كل قوم اسم خاص ، فالحكماء يسمون هـذا الجوهر النفس الناطقة والقرآن يسميه النفس المطمئنـة والروح الآمرى والمتصوفة تسميـه القلب والخلاف فى الأسامى والمعنى واحد ولا خلاف فيه ، فالقلب والروح المطمئنة كلها اسامى

---

(١) د. عبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الترمذى ص ٣٢١ .
(٢) د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ص٢٩٩.
(٣) احيـاء علوم الدين جـ ١ ص ٦ .

النفس الناطقة والنفس الناطقة هى الجوهر الحى الفعال المدرك ، وحينما نقول الروح المطلق أو القلب فانما نعنى به هذا الجوهر »(١) .

« وفى القلب غريزة تسمى النور الالهى لقوله تعالى : **(أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو نور من ربه)** [الزمر : ٢٢] وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الايمان واليقين ولا معنى للاشتغال بالأسامى ، فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة كادراكه خلق العالم أو افتقاده الى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات الاهية ولنسم تلك الغريزة عقلا بشرط أن لا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة فقد اشتهر العقل بهذا ولهذا ذمه بعض الصوفية والا فالصفة التى فارق الانسان بها البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى اعز الصفات فلا ينبغى أن تذم »(٢) .

« والبصيرة الباطنة اقوى من البصر الظاهر والقلب أشد ادراكا من العين وجمال المعانى المدركة بالعقل اعظم من جمال الصور الظاهرة للابصار فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الالهية التى تجل عن أن تدركها الحواس أتم وأبلغ »(٣) .

اذن فالقلب عند الصوفية هو محل العلم الحقيقى لأنه اللطيفة الربانية المدبرة لجميع الجوارح وهو بالنسبة الى حقائق المعلومات كالمرآة بالنسبة الى صور المتكونات فكما ان للمتلون صورة ومثال هذه الصورة ينطبع فى المرآة كذلك لكل معلوم حقيقة ولهذه الحقيقة صورة تنطبع فى القلب ويحال بين القلب وحقائق العلوم لخمسة أسباب هى :

---

(١) الرسالة اللدنية ص ٢٣ — ٢٤ .
(٢) الغزالى : احياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٩٩ .
(٣) الغزالى : احياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٨٩ .

ـ النقصان فى ذات القلب ـ كدورة المعاصى التى تمنع صفاء القلب ـ انشغال القلب بمطالب المعيشة ـ وجود حجاب ناشىء عن اعتقاد سابق تاثر به منذ الصبا ـ الجهل بالجهة التى يصل عنها الى المطلوب ، ومعنى ذلك لا يصـــل الى المعرفة الا قلب صاف مقطوع عن الشواغل .

والصوفية يعبرون بالقلب بدلا من العقل لأن المعرفة التى تأتى اليه بعد المجاهدة والتصفية آتية من الداخل من الباطن من أعمق أغوار النفس الانسانية وايضا لان تلك المعرفة الصافية تؤثر فى القلب فتحرك الارادة والارادة محلها القلب لأنها العزم على العمل والتصميـم له ، أما المعرفة الآتيـــة الى العقل من الخارج عن طريق الحواس فهى لا تؤثر فى القلب ولا يظهر أثرها على الجوارح فكم من انســـان يعرف أن لوجوده خالق ولكنه لا يهتم لهذه المعرفة ولا يحاول أن يتصل بها .

ولقد اعلى الصوفية المحققون من شأن العقل لأنه الوسيلة الوحيدة لتفاهم البشر وتناقلهم أفكارا موحدة ولكنهم اعترفوا بحدود يقف عنـــدها ولا يتخطاها فى ميدان الالهيات والنبؤات فهناك معارف لا يمكن أن يدركها العقل بنفسه فهى تحصـــل اما عن طريق الوحى واما عن طريق **الالهـــام والكشف** الصوفى .

ويعرف الغزالى الكشف الصوفى بأنه : « نور يظهر فى القلب عنـــد تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور امور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة فتتضح اذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله تعالى وأمور الآخرة والروح وغـــيرها »[1] .

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ١ ص ٢٦ .

وليس بعجب ان يعد الصوفية القلب مركزا للادراك الذوقى أو الفهم كما يسمونه احيانا او المعرفة اليقينية فقد جرت لغة القرآن الكريم بهـذا الاستعمال فجعلت القلب محلا للايمان الصحيح ومركزا للفهم والتقدير ،

يقول الله تعـالى : **« افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالهـا »** (محمـد : ٢٤) .

« أولئك كتب فى قلوبهم الايمان » (المجادلة : ٢٢) .

« فاما الذين فى قلوبهـم زيغ فيتبعون ما تشابه منـه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » (آل عمران : ٧) .

« ختم الله على قلوبهـم وعلى سمعهم وعلى ابصـارهم غشاوة » (البقرة : ٧) .

« ذلك بانهم آمنـوا ثم كفروا فطبع على قلوبهـم فهم لا يفقهون » (المنافقون : ٣) .

« كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » (المطففين : ١٤) .

بل ذكر القـرآن ان مرض القلب هو الذى يحول دائما دون الفهـم الصحيح والادراك الواضح لحقائق التنزيل وللايمان بوجه خاص ، يقول الله تعالى : **« أم حسب الذين فى قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم »** (محمـد : ٢٩) .

ويفرقون بين اداتين للمعرفة هما العقل والقلب فالعقل عندهم هو الملـكة المدركة للعلوم بواسطة الاستـدلال وهو الأداة التى يستخدمها فى المعرفة أرباب النظر العقلى أما القلب فهو الملكة المدركة للعلوم بواسطة الشهود الذوقى ، فالقلب كلما زهد فى الدنيا وازداد ايمانه ثم توحيـده فاذا امتلأ القلب بالتوحيد تنزه عن أوصاف البشرية تماما وتخلق بأخلاق

الله وصار محققا مستبصرا فانيا فى شهود المذكور عن ذكره ، فالقلب عندهم لا يصبح محلا للادراك الذوقى والمعرفة اليقينية الا اذا صفت صفحته وانجلت غشاوته وارتفعت عنه حجب الشهود والهوى واستنار بنور الايمان ، عند ذلك يصبح مرآة تتجلى فيها المعارف الالهية .

فشرط وصول المعرفة عندهم افراغ القلب عما سوى الله ولقد شاع بين الناس أن المعرفة الصوفية معرفة وجدانية قلبية لا سبيل للعقل اليها لأنها مدركات عالية على العقل والواقع أنه ليس هناك وجدان أو شعور لا تدخل فيه عناصر عقلية تفكيرية لأن العقل هو أداة الفهم والتطور .

فالمعرفة الصوفية ليست عاطفة صرفة وماهى الا حالة من ادراك عقلنا ولكنه ادراك مباشر يحصل عليه العقل بعد أن تصفو مرآته بالمجاهدة الصوفية وهذه نصوص الغزالى تؤيد أن العارف فى المعرفة الصوفية هو العقل ولكن ليس العقل المؤسس على الحس المحجوب بالأوهام والخيالات والأباطيل ولكن العقل النير الصافى الذى طهرته المجاهدة والرياضة من هذه الأوهام والخيالات والأباطيل (١) .

يقول الغزالى : « أعلم أن الذات تابعة للادراكات وكما أن لذة العين النظر الى الجميل والاذن لذتها سماع الصوت الجميل فكذلك فى القلب غريزة تسمى النور الالهى لقوله تعالى **(أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو نور من ربه)** [سورة الزمر : ٢٢] وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الايمان ولا معنى للاشتغال بالأسامى فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة كادراكه خلق العلم واحتياجه الى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات الهية ولتتسم تلك الغريزة عقلا بشرط أن لا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق

---

(١) د. محيى الدين الصافى : المعرفة عند الغزالى ص ١٦٦،١٦٧ .

المجادلة والمناظرة فقد اشتهر العقل بهذا ولهذا ذمه بعض الصوفية والا فالصفة التى فارق الانسان بها البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى أعز الصفات فلا ينبغى أن تذم »(١) .

ويقول « ان العين لا تدرك ما وراء الحجب والعقل يتصرف فى العرش والكرسى وما وراء حجب السموات وفى الملأ الأعلى والملكوت الأسمى كتصرفه فى عالمه الخاص ومملكته الغريبة بل الحقائق كلها لا تحتجب عن العقل ، وأما حجاب العقل حيث يحجب فمن نفسه لنفسه بسبب صفات هى مفارقة له تضاهى حجاب العين عن الرؤية عند تغميض الأجفان »(٢) .

والخلاصة التى نصل اليها ان الصوفية يختلفون فى منهجهم للمعرفة مع منهج أهل السنة وعلماء الكلام والفلاسفة فاهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة والمتكلمون يرون أن العلم تفقه والعلم بالله يجىء عن طريق النظر العقلى وان لم يعقلوا النص الدينى ، أما الفلاسفة فيعتبرون العقل مصدر المعرفة ، اما الصوفية فالمعرفة عندهم هى ضرب من الادراك المباشر ناتج عن الاتصال المباشر بين القلب وموضوع ادراكه ويسمى بالحدس الصوفى الذى هو الادراك الوجدانى المباشر الناشىء عن الكشف والرؤيا والمشاهدة بسر القلب ، وذلك يتأتى نتيجة للحالات الوجدانية والمجاهدات النفسية التى يأخذ الصوفى بها نفسه حتى يصل الى درجة المعرفة ، وهذه المعرفة الحدسية تأتى للعبد عن طريق اختيار الله له فينير قلبه ويكشف عن بصيرته حتى يصبح يرى بعينى قلبه ما لا يراه الناظر بعينى رأسه .

والمشاهدة هى الدرجة القصوى فى اليقين ولقد اختلفت الصوفية

---

(١) احياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٩٩ .
(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

فى تعريف اليقين « فقال سهل هو المكاشفة وقال ذو النون المصرى أن كل ما رآته العيون نسب الى العلم وما علمته القلوب نسب الى اليقين وقيل اليقين المشاهدة وقيل هو عبارة عن ظهور نور الحقيقة فى الموقن حال كشف أستار البشرية بشاهد الوجد والذوق لا بدلالة العقل والنقل »(١) .

ولا تتم المشاهدات او المكاشفات الا بعد ان يكون القلب قد صقل من الأوهام وأدران الدنيا لانه اذا « مرآة القلب صقلت بلا اله الا الله وحصلت لها الصقالة وذهب عنها الصدا تظهر لها أنوار الغيب بحسب الصقالة فتكون اولا كالبروق واللوامع ثم كالسراج ثم كالشمع ثم كالمشعل ثم كالكواكب ثم كالهلال ثم كالبدر ثم كالشمس ثم أنوار مجردة ووصف ذلك يطول ثم من بعدها التجليات ويليها المكاشفات»(٢) .

يقول نيكولسن عن هذه المعرفة الكشفية انه « لا يجدى فى شرحها كل ما علمه العلماء معتمدين فيه على عقولهم وأفهامهم ولا ما سيعلمون من ذلك الى يوم القيامة لانه لا يعرف الله على حقيقته الا الله نفسه وليس لاحد أن يقول أنا سوى الله كما لا يصح ان يدعى المعرفة بالله على الشهود الا من طهر الله قلبه وخلصه من شوائب الأغيار »(٣) .

وسبيل المعرفة القلبية غير سبيل المعرفة العقلية او هناك فرق بينهما ؛ فالمعرفة القلبية تقوم على نور البصيرة وهدى النظرة وهى تهجم على القلب كأنها القيت فيه من حيث لا يدرى الانسان ويكون ذلك الهاما ونفثا فى الروع .

---

(١) التهانوى : كشاف الفنون ص ١٥٤٨ جـ ٢ نقلا عن د.محيى الصافى : المعرفة عند الغزالى ص ١٥٥ .

(٢) ابن عياد الشافعى : المفاخر العلية ص ١٩٤ .

(٣) فى التصوف الاسلامى وتاريخه : ترجمة د. أبو العلا عفيفى ص١٢٩ .

اما المعرفة العقلية فانها تقوم على الاستقراء والاستنتاج او الشواهد الحسية وهذا لا يفضى الا الى العجز والحيرة والشك .

والمعرفة الكشفية تأتى من داخل القلب من الباب المفتوح الى عالم الملكوت والمعرفة العقليـــة تأتى من ابواب الحواس المفتـــوحة الى عالم الملك(١) .

وبما أن هذه المعرفة الذوقية « ليست عملا من اعمال العقل الواعى ولا مظهرا من مظاهره ، بل هى مظهر من مظاهر الارادة والوجدان ومظهر من مظاهر الاتصال الروحى الذى هو اشبه بالاتصال البدنى ولهذا لاتخضع المعرفة الذوقية لمقولات العقل ولغته ومنطقه بل لها لغتها الخاصة ومنطقها والصوفيـــة لا يترددون فى القول بأن العقـــل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الانسان وعالم الحقيقـــة وانه لابد لمن ينشد المعرفة الذوقيـــة الخاصة من أن يتجرد عن العقل واساليبه وحيله ويتحقق بمقام الارادة »(٢) .

وبما ان هذه المعرفة ذوقية خاصة بالشخص الذى يعانيها فهى لاتكون الا عنـــد صاحبها ولا يمكن أن يقتنع بها شخصا الا اذا ذاق مثله من اجل ذلك كان لابد للكشف الصوفى من ضابط ومقياس يرجع اليه ان وافقه كان الكشف حقا وان لم يوافقه كان باطلا لاننا لو تركنا هذه المعرفة الكشفية بلا ضابط لاختلف الناس فيما يكشف لهم ولهذا نرى بعض الصوفية يقيدون الكشف بالكتاب والسنة فما وافق الكتاب والسنة كان صحيحا ومالا يوافقه كان خطأ .

وسواء كانت المعرفة بالله عقلا أم ذوقا فان موضوعها عند الصوفية هى الذات الالهيـــة من حيث صفاتها وأسماؤها وافعالها والوقوف على

---

(١) انظر : د. سليمان دينا : الحقيقة فى نظر الغزالى ص ١٧٩ .

(٢) د. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص١٨ .

ما هنالك من أسرار الكون من الالوهية والربوبية ، وهو نفس الموضوع الذى تطلع الى معرفته دون جدوى الفلاسفة والمتكلمون والجميع اختلفوا فى معانى هـــذه الأمور بعد التصديق باصولها مقامات شتى .

« فبعضهم يرى أن جميـــع ذلك أمثلة وأن الذى أعـــده الله لعباده الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وانه ليس مع الخلق من الجنة الا الصفات والأسماء وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة وبعضها يوافق حقاقها المفهومة من الفاظها وكذلك يرى بعضهـــم أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن المعـــرفة وبعضهم يدعى أمورا عظيمة بالله عز وجل وبعضهم يقول حد معرفة الله عز وجل ما انتهى اليـــه اعتقاد جميـــع العوالم وهو انه موجود عالم — قادر — سميع — بصير — متـــكلم »(١) .

ويرى الصوفيـــة أن الناس اختلفوا هذا الاختـــلاف لأنهم لم يتبعوا المنهج الصحيح فى معرفة الحقيقة العليا وهذا المنهج الصحيح عندهم هو الشهود الذوقى الذى يدرك به الصـــوفى الحقيقة العليـــا (الله) ادراكا ذوقيا مباشرا وهو المنهج المسمى أيضا بالكشف الصوفى وهو منهج خاص بالصوفية وحدهم وهذا المنهج يختلف عن منهج الاستـــدلال العقلى الذى ينتقل صاحبـــه من معنى الى معنى كأن يستـــدل من وجود آثار الله وهى الكائنـــات على وجود مكونها وهو الله وهو المنهـــج الذى يوجب تصديقا ويصطنعه المتكلمون والفلاسفة .

ولكن هذه المعرفة الكشفية لها حدود لا تتخطاها فنهاية معرفة الله تعالى العجز عن معرفته ولذلك منع الشرع من التفكير فى ذات الله فمحال أن تتكشف ذات الله تعالى للعارفين حتى يرى نظرا بعين الرأس فى الدنيا

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ٢٧ .

« فان ما يتضح للعارفين من الأمور الالهيــة وان كان فى غاية الوضوح فكأنه من وراء ستر رقيق فلا يكون متضحا غاية الاتضاح بل يكون مشوبا بشوائب التخيلات » ، وهذا رأى المعتدلين من المتصوفة .

اذن فالهــدف الذى يهدف اليه الصوفية ويكرسـون حياتهـم له هو الوصول الى الحقيقة (الله) أو الاتصال بها عن طريق حالة روحية خاصة يدركونها ادراكا ذوقيا مباشرا فى هذا المطلب تتمثل الحياة عندهم ومن أجله يبذلون كل عزيز لديهم بما فى ذلك أرواحهم .

ويتفق التصوف مع الفلسفة من حيث أن كليهما يهدف الى الاتصال بالله وبتمامه تتحقق السعــادة وتنعم النفس بالراحة والطمأنينــة وان اختلف التصوف عن الفلسفة فى الطريق التى تصطنع أداة لتحقيق هــذه الغاية فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلى الذى يســلم الى الفيض والالهام والتصوف يتخــذ العمل والتعبد طريقا يحقق به الاتحاد أو نحوه وتختلف طريقة الحكماء عن طريق الصوفية فى أن الأول يبتدىء من طريق العلم الى العرفان ومن طريق الشهادة الى الغيب وثانيتهما ما يتجلى له اى (للصــوفى) بالجذبة الالهية فيبتــدىء من الغيب ثم ينكشف له عالم الشهــادة .

والصوفية يرون أن الغاية التى يتجهون الى تحصيلها ليست مما يقع فى نطاق العلم او الوصف بالألفاظ فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفيــة أن يفهم هــذه الأحوال وليس لهم أنفسهم الا أن يتــذوقوها أما الوصف بالألفاظ فيقتصر دون التعبير عن هدفهم فهى طور فوق طور العقل والعلم .

اذن الغاية التى يهــدف اليها جميع الصوفية هى الوصول الى الله أو الاتصال به لمعرفته حق المعرفة .

الفصل الثاني

الصوفية والإلهيات



بعــد مرور الســالكين بالمنازل والمقامات واتصالهم بالله لمعرفتــه حق المعرفة ينقسم الصوفية فمنهــم من يرى ان الغاية من المعرفة هو الاتصال بالله بمعنى القرب والعيش في رحابه وليس بمعنى اتصال ذات بذات الرب كما تتصل الذاتان احــداهما بالأخرى ولكن مرادهم بالاتصال هو الوصول الى العلــم بالله وهذا الوصول يكون في حال الفنـــاء واذا دام الفناء للسالك يعرج الصوفي الى العالم الأعلى ، وهناك يطالع الوجود الحقيقى وينطبع فيـــه نقش الملكوت ويتجلى له قدس اللاهوت وهو ما يسمونه بالكشف والمشاهدة وهى مشـــاهدة الحق وادراك بعض الحقيقة من عالم الغيب التى يقول عنها ابن خلدون (١) عند الــكلام في الكشف « والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبـــوة والروح وحقائق كل موجود غائب او شـــاهد وتركيب الأكوان في صدورها عن موجودها وثالثهـــا التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الــكرامات » .

والمشاهدة التى يهدف اليها هؤلاء الصوفية هى شهود الحق وهو ارث محمـــدى كما يزعمون فقد رأى النبى صلى الله عليه وســـلم ربه ليلة المعراج وسمع منه التكليف والصـــلاة ولقد روى النبى صلى الله عليه وسلم انه قال قال : انه كان فيمن قبلكم محـــدثون وفى رواية متكلمون من غير أن يكونوا أنبياء وانه لفى أمتى نفر مثلهم وفى الحديث القدسى ما وسعتنى أرضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلب عبدى وفيه لا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببتـــه كنت سمعه وبصره ولسانه ومؤيدا فالله سبحانه وتعالى اذن يتجلى على احبـــابه بشهوده او يلهمهم بشىء من العلوم اللدنية فيشهدونه بحاسة غير حاسة البصر وبحاسة غير حاسة السمع البشرية

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ج ٣ ص ١٠٧٨ .

فثمة مشاهدة ومسامع يعطيها لهم بعد أن تفنى بشريتهم وتنمحى حساسيتهم عن أنفسهم فتتبدل أوصافهم بأوصافه ويكون هو الذى رأى وهو الذى سمع فمحال ان يتحد القديم بالحادث أو يحل فيه وهذه المشاهدة وراء الشخصية المحسة وهى طور فوق طور العقل . فالصوفى الكامل حينما يطهر نفسه وينجلى قلبه من شهود الأكوان ويوجه روحه توجيها مركزا بالتأملات العميقة ينتهى الى الشهود الروحانى النقى ويشع على قلبه الفيض كأنه البرق الخاطف ومعنى هذا أن قلب العارف هو المرآة الصافية التى تتطبع فيها صورة الحق ومجاليه .

اذن غاية هؤلاء الصوفية من المعرفة هى المشاهدة الروحية أو كما يقولون — انها مشاهدة بنور اليقين — ولكن مشاهدة ماذا ماهو موضوع هذه المرتبة ؟ انها اذا أرنا الاجمال فهو الغيب أما اذا أردنا شيئا من التفصيل فانها أمور كثيرة كأن يسمع العارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة فتتضح اذ ذاك وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وتعالى وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله وبحكمته فى خلق الدنيا والآخرة ووجه ترتيب الآخرة على الدنيا والمعرفة بمعنى النبوة ومعنى الوحى ومعنى الشيطان ومعنى لفظ الملائكة وكيفية معاداة الشيطان للانسان وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحى اليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ومعرفة الفرق بين لمسة الملك ولمسة الشيطان ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراط المستقيم والميزان والحساب ومعنى قوله تعالى : **« اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا »** (الاسراء : ١٤) ومعنى قوله تعالى : **« وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون »** (العنكبوت : ٦٤) ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر الى وجهه الكريم ، ومعنى القرب والنزول فى جواره ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الاعلى ومقارنة الملائكة لنبيين اذ للناس فى معانى هذه الأمور

بعـــد التصديق بأصولها مقامات شتى فبعضهـــم يرى ان جميع ذلك أمثلة وان الذى اعده الله لعباده العالمين مالا عين رات ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وانه ليس مع الخلق منه الا الالفاظ والأسماء ، وبعضهم يرى ان بعضهـــا أمثلة وبعضها يوافق حقائقها المفهـــومة من الفاظها وبعضهم يرى أن منتهى معرفة الله عز وجل العجز عن معرفتـــه وبعضهم يرى أمور عظيمة فى المعرفة وبعضهم يقول حد معرفة الله ما انتهى اليـــه اعتقاد جميع العوام وهو انه موجود سميـــع بصير متكلم(١) ، وهؤلاء هم أصحاب وحدة الشهود وهم يعارضون غلاة الصوفيـــة أصحاب الشطحات لخروجهم عن حد الأدب مع الله تعالى ولسيرهم فى متاهات من الضلال حتى ان بعضهم هذى فى حالة شطحه فقال « سبحانى ما أعظم شـــأنى ، على حين نرى أن الغزالى حينما أدركته الحال لم يزد على قوله :

فـــكان مما كان لست اذكره   فظن خيرا ولاتسال عن الخبر

فالصوفى فى نهاية طريقه بالمعرفة ينتهى من هـــذه المعرفة الى مذهب فى تفسير الوجود يقوم على دعائم الذوق الصوفى لا البرهان العقلى وهـــذا المذهب الذى ينتهى اليه الصوفى فى تقسيم الوجود مؤداه أن الله هو الموجود الحقيقى باعتبار جميع مراتب الوجود وما سواه من الأكوان لا تثبت له رتبة الوجود الحقيقى وانما وجوده الذى تظنه حقيقيا أمر متوهم . وممكن تسمية ذلك بشهود الأحدية فى الوجود وهذا الشهود يكون ذوقا وعيانا .

يقول أحدهم « اننا لننظر الى الله ببصـــائر الايمان والايقان فأغناها ذلك عن الدليل والبرهان وان لا نرى أحدا من الخلق هل فى الوجود واحـــد سوى الملك الحق »(٢) .

---

(١) انظر : الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ٢٦ — ٢٧ .
(٢) الطبقات الكبرى ص ٨ .

وسائر الصوفية المعبرين عن شهود الوحدة لا يقدمون لنا دليلا على الوحدة سوى الشهود الذوقى الذى هو عندهم اسمى من العقل واستدلالاته والذى يتحققون به فى أحوال الفناء أو الجمع .

والبعض الآخر يرى أن الغاية من المعرفة هو حب الله والفناء عما سوى الله مما ادى بهم الى القول بوحدة الوجود أو الاتحاد والحلول أو الحقيقة المحمدية .

ومحبة الله عند هؤلاء الصوفية كما يراها الغزالى هى الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات فما بعد ادراك المحبة مقام الا وهو ثمرة من ثمارها وبالحب تتم الولاية .

ولقد اصطنع الصوفية لغة الحب للتعبير عن أحوالهم وأذواقهم التى لا يستطيع العقل ادراكها .

يقول الصوفية وما من خلق يتحلى به الصوفى وينادى به الا ويمت بصلة الى ذلك الأصل الأول الذى هو المحبة الالهية وذلك ان جوهر المحبة هو ايثار المحبوب على كل ما عداه ومن عداه وفى ايثار الصوفى لله تتركز صفاته الاخلاقية كلها .

« وتدرك النفس الصوفية ذوقا لذة الحب الالهى التى يقال أنه لا يعدلها فى قوتها وصفائها لذة اخرى كما تدرك بعض معانى الحقيقة الوجودية فى حال تجل عن الوصف وتستعصى عن التعبير فاذا حاول الصوفى الافصاح عن هذه الحالة لم يجد فى كثير من الأحيان سوى لغة الرمز والاشارة وان كان فى أحيان اخرى يلجأ الى اللغة المتعارف عليها فهو يتحدث عن الشهود فيصفه بأنه فيض من النور الالهى الذى تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة ويتحدث عن الحب فيصفه بأنه نار محرقة تمحى

فيه الشخصية الفردية ويفنى فيه المحب والمحبوب »(١) .

ويجب ان نعرف انه لا يوصـــل الى المحبة الا المعرفة بكمال المحبوب وجماله اذن فمن لا يعرف لا يحب وكلمـــا كان المحبوب فى نهاية الأوصـــاف الجميلة وحصلت المعرفة التامة بتلك الأوصاف على حقيقتها ظهرت المحبة على الذات العـــارفة عقيب ذلك ظهورا لازما فالمحبة اذن ثمرة المعـــرفة والمعرفة علة المحبـــة وسببها فهى متقدمة على المحبة بالسبب والمحبـــة متقدمة عليها بالشرف من حيث أنهـــا غاية المعرفة فكل محب عارف وليس كل عارف بمحب أعنى فى ابتداء المعرفة فأما اذا حصلت المعرفة على الكمال وتوالت بتواليها المحبة حصل كل واحـــد منها على الآخر فحينئذ يكون المحب هو نفس العارف والعارف هو عين المحب من غير رتبة وذلك ان المعرفة اذا تأكدت أثمرت المحبة واذا تأكدت المحبة تجلت للمحب أوصاف حبيبـــه ودام هذا التجلى بدوام المحبة ودامت المحبة بدوام التجلى(٢) .

وممن يقوم تصوفه على الحب الالهى ابن الفارض :

ويقوم تصوف ابن الفارض النظرى على العشق والمحبة الالهيـــة فقد عاش ابن الفارض حياته هيمان ولهان فى حب ذات القدس ولمـــا كان هدف المحب من الوجهة النفسيـــة وغايته هى رؤيا المحبـــوب فاجاز وقوع الحب بين الخلق والخالق وهو أمر ينكره الفقهاء اذ جعلوا محبة الله فى اتبـــاع سنـــة رسوله .

لقوله تعالى : « **قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله** » .

وقالوا : ان عاطفة الحب انما تأتى بين متماثلين كأن تكون بين انسان وانسان رجلا كان أو امراة ، أما ان تكون بين الانسان وخالقه فذلك لا تتصور

---

(١) د. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٢٤٨ .
(٢) ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب ص ١١ .

حدوثه الافهام وأما الشق الثانى من حقيقة تصوفه فهو امكان رؤية الله بعين الحس فى حالة اليقظة وهذا أمر لم ينكره علماء الدين .

ويؤمن ابن الفارض ببـــدعة الاتحاد أو الوحدة بصيرورة العبـــد ربا والمخلوق خلاقا والعدم الذاتى الصرف وجودا واجبـــا ، فالرب الصوفى يتعين بذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله فى صور مادية أو ذهنية فكان حيوانا أو جمادا أو انسانا وكان وهما وظنا وخيالا وكانت صفاته وأسماؤه وأفعاله عين ما لتلك الأشياء من صفات وأسماء وأفعال لأنها هى فى ماهيته ووجوده المطلق أو المقيـــد .

يقول ابن الفارض :

جلت فى مجليهـــا الوجود لنـــــاظرى

ففى كـــل مرئى آراها برؤيـــة

فالذات الالهيـــة هتكت عنه حجب الغـــيرية وجلت له الحق المغيب فراى حقيقة الله متعينة بذاتها فى كل مظاهر الوجود فهـــذا الكون المادى كل ما ينب عليـــه رآه هو عين الله وماهيتـــه ورأى وجوده عين وجوده وانه فى جـــلوة تلك الوحدة يشهـــد فى ذاته وصفاته وأفعـــاله ذات الله وصفاته وأفعاله فيقول :

واشهـــد عينى اذ بدت فوجـــدتنى
هنـــا لك اياها بجـــلوة خـــلوتى

شهد هوية الوجود الالهى أو باطنه وانيـــة وجوده هو أو ظاهره فلم يجد للرب وجودا سوى وجوده ولا لذاته كيانا متقوما غير كيانه فهتف أنا الله وخشى أن يتوهم أحـــد أن هـــذا الشهود وهم طارىء أو حال عارض فقـــال :

ففى الصحو بعــد المحو لم أك غيرها
وذاتى بــذاتى ان تحلت تجـلت

والصحو هو رجوع العارف الى الاحساس بعــد سكرته بوارد قوى وفيه يشهد العارف المغايرة بين الذات الالهية ومظاهرها أو صفاتها يشهد أن الكون هو الذات الالهية وانما هو تجليات أسمــائها وصفاتها ومجال لأفعالهــا . أما المحو فهو امحاة الكثرة والغيرية والخلقية المتنوعة المتعــددة وفناء السوية وتجلى الوحــدة المطلقة فيرى الصــوفى الخلق عين الحق والمرسوب عين الرب .

فثمة فرق عند بعض الصوفية بين الصحو والمحو ولكن ابن الفارض أبى أن يؤمن بهــذا الفرق المبتدع فهتك الستر ومزق القنــاع ليكشف لك فى قول صريح عن حقيقة معتقد الصوفية وليؤكد لك أن دين الصوفية قائم من أول أمره على الايمــان بأن الله سبحانه هو عين خلقه فلا رب ولا مربوب فابن الفارض هو الخلاق والوجود وواجب الوجود .

ثم نأتى الى ابن عربى الذى يقــول :

« سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها »(١) .

« ان العارف من يرى الحق فى كل شىء بل يراه عين كل شىء »(٢).

فابن عربى يؤكــد لك ان كل شىء هو الله سبحانه وهو عين ما يرى وما لا يرى فأصحاب الثالوث عنده مخطئون لأنهم عبدوا بعض مظاهر الرب أو بعض تعيناته وكان واجبا أن يعبدوه فى الكل لأنه هو ذلك الكل فيما ظهر وفيما بطن ، ولقد خشى ابن عربى أن يتوهم فيه انسان انه يطلق

---

(١) ابن عربى الفتوحات المكية ج ٢ ص ٦٠٤ .

(٢) فصوص الحكم . تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى . ص ١٩٢ .

صفات الخلق على الله سبحانه اطلاقا مجازيا او يطلق صفات الله على خلقه كذلك . خشى هـذا فمحا توهم المجاز عن الأول بقـوله « كما هى صفات المحدثات حق للحق » ومحاه عن الاخرى بقوله « وكلها أى صفات الله — ربوبيته — الوهيته — رازقيته وسواها مما هو من صفات الله وحده حق له اى للمخلوق فالخلق يوصف بصفات الله على الحقيقة لا على المجاز

وهذا هو ابن الصباع (ابو الحسن الصباع) :

نسبت اليه اقوال بطريق صحيح على انه من القائلين بوحدة الوجود فمن ذلك « اذا تخلص العبد الى مقام المعرفة أوحى اليه بخاطره وحرس سره ان يسبح فيـه غير خاطر الحق وشاهـد القوم فهو اذا منفرد للحق فى جميع معانيـه وصار الحق يواجهه فهو كل منظور اليـه ومقابله على الظاهر » هذا وقد ذكر له الادفوى ونور الدين الشطنوفى وغيرهما أشعارا مضمونها يدور حول نظريتى الحب الالهى ووحدة الوجود أما نظرية وحـدة الوجود التى تزعمها فى هـذا العصر محيى الدين بن عربى ونسج فيها على منواله أو تغنى بها على اثره ابن سبعين وعفيف الدين التلمسانى اقول ان هـذه النظرية قد وردت صريحة فيما كان ينشـده أبو الحسن الصباغ أو يتمثل به من الأشعار فما روى عنه فى ذلك المعنى هذه الأبيات :

تسرمو وفنى فيـك فهو سرمد وافنيتنى عنى فعـدت مجددا

وكل بـكل الكل وصـل محقق حقـائق حق فى دوام تخـلدا

تفـرد امرى فانفـردت بغربتى تفـرد امرى فانفـردت بغربتى

فهـذه الأبيات كما نرى تنطق صراحة بنظرية وحـدة الوجود وسواء صحت نسبة هـذه الأبيات الى الصباغ على أنها شعره أو أنها لغـيره ولكنه كان ينشدها أو يتمثل بها سواء كان الأمر هذا أم ذاك فان مجرد انشاده لهـا أو تمثله بها دليل على اعتقاده بسـلامة نحواها وصحة

معناها وعليه فالصباغ استاذ ابن عربى فى نظرية وحدة الوجود ولا عجب فان ابن عربى قد اجتمع بابن الصباغ وحضر مجالســه وهو فى طريقه الى الحجاز مارا بأرض الصعيــد اما كون ابى الحسن الصبــاغ لم يلق عناية من البــاحثين المحدثين فذلك راجع الى انهم لم يعرفوا ابا الحسن الصبــاغ معرفة حقيقية ولا استشعروا خطره ولا دروا مكانته فى هــذا الطريق وذلك لأن ابا الحسن كان مقيما فى الصعيــد لم يغادره الى غيره من الاقاليم والاقطار كما فعل ابن عربى .

وايمان الصوفيــة ان الله سبحانه هو عين خلقه « وحــدة الوجود » استلزمت الصوفية الايمان بوحدة الأديان سواء الدين الوضعى أو الدين السماوى .

يقول ابن عربى :

عقــد الخلائق فى الاله عقائدا وانا اعتقدت جميع ماعقدوه

ويقول ابن عربى فى فصوص الحكم ص ١٩١ :

فاياك ان تتقيــد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليــه فكن فى نفســك هيولى لصــور المعتقــدات كلها فان الله تعالى اوسع وأعظم من أن يحصره عقــد دون عقــد فالكل مصيب وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيــد مرضى عنــه » .

وهذا الدين الأسطورى الذى قال به ابن عربى وغيره سيلتزم حتى نفى عذاب الآخرة وهذا ما قالت به رابعة العدوية صراحة .

والحقيقة انه لم يتكلم فى المحبة احد قبل رابعة وهى أول من ادخلت هذا المعنى فى التصــوف .

يقول ماسينيون « كان عبد الواحد بن زيد يرى أن كلمة عشق هى

الوحيدة المعترف بها في التحدث عن الله وكان رفض كلمة محبة على أساس انها اثر لا يليق من آثار اليهودية والمسيحية ومؤمنا كل الايمان بالعشق الالهى اما مالك بن دينار وذو النون المصرى فيقترحون اللفظ شوق بيد ان كلمة حب التى اختارها جعفر الصادق ورابعة هى التى انتهى بالظفرة والسيادة »(١) .

فرابعة العدوية اول من ادخلت هذا المعنى في التصوف ولكن هناك لفظا آخر يعبر عن تلك الصلة بين الصوفي والله الى جانب الحب وهو الخلة ، وبعض الصوفية يرى انه اذا بلغ منزلة الخلة هذه بينه وبين الله سقطت عنه التكاليف واستباح لنفسه مالا يبيحه الله لغيره من الناس لأن كل ما في الدنيا ملك لله وبالنسبة الى الله ينتفى معنى الحلال والحرام فكل حل له وفي حال الخلة يكون العبد الخليل بمثابة الله نفسه أو على الأقل يستحل لنفسه من أموره وما لا يمكن ليغيره أن يستحله .

واستنادا الى ذلك أسقط بعض الصوفية امثال رابعة العدوية والحلاج فرض الحج فهؤلاء الصوفية وامثالهم حسب اعتقادهم أنهم تجاوزوا نطاق البشرية وصاروا يلوذوا بجوار الألوهية وطرحوا الناسوت وشاع فيهم اللاهوت وخرجوا من الدنيا وطافوا بالملأ الأعلى فصاروا بمعزل عن تلك القيم الأخلاقية والسنن والفرائض .

فهذه رابعة العدوية القائلة عندما حجت هذا الصنم المعبود في الارض « تقصد البيت الحرام » وانه ما ولجه الله ولا خلا منه » ويروى أن رابعة كانت بسبيل الحج فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء فقالت لا أريد الكعبة بل رب الكعبة اما الكعبة فماذا افعل بها ولم تشأ أن تنظر اليها(٢) .

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ص ٦٠ .

(٢) العطار : تذكرة الأولياء جـ ١ ص ٦١ .

وهذه هى نفس الفكرة التى لعبت دورا خطيرا فى مذهب الحلاج وكان من بين أسباب تكفيره وصلبه فالحلاج بعد أن حج للمرة الثالثة والأخيرة قال : « أعتقد أن شوقنا الى الله يجب أن يمحو عقلبا فى نفوسنا صورة الكعبة » .

فرابعة والحلاج حسب اعتقادهم انمحت فى نفسهما صورة الكعبة لأنهما يريدان أن يجدا من أتامها وأصبح فى وسعهما الاستغناء عن فريضة الحج لأنهما وجدا الله فى نفسهما فما حاجتهما بعد الى مشاهدة الكعبة .

وهذه جراة فى التعبير وجسارة وتطاول لم يظهر عند أحد من الصوفية الا عند رابعة والحلاج فهم يرون معاذ اللهبأن الاقتصار على البيت العتيق الذى بمكة وثنية وابن تيمية(١) يرى أن القائل عن البيت انه الصنم المعبود فى الأرض كافرا يستتاب فان تاب والا قتل .

ويروى العطار « قال سفيان الثورى كنت عند رابعة ذات ليلة فصليت حتى مطلع الفجر وصليت أنا كذلك وفى الصبح قالت علينا أن نصوم اليوم شكرا على هذه الصلوات التى أتممناها الليلة »(٢) .

ويروى أن الحسن البصرى قال بقيت يوما وليلة عند رابعة نتحدث عن الطريق بحرارة بلغت حدا نسينا معه أننى رجل وأنها امرأة فلما فرغت من الحديث شعرت بأننى لم أكن الا فقيرا بينما هى كانت غنية بالاخلاص (٣) .

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٧٠ .

(٢) فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، نشرة نيكولسون . نقلا عن : هذه هى الصوفية ص ٣١ .

(٣) المرجع السابق .

خلوة مخالفة للشرع صراحة ولكنهم يدعون السلامة وقد رأوا انهم يسلمون من الفاحشة ، وهيهات فاين السلامة من اثم الخلوة المحرمة والنظر الممنوع منه وأين الخلاص من جولات الفكر الردىء وقد قال عمر ابن الخطاب رضى الله عنه « لو خلا عظمان نخران لهم احدهما بالآخر يشير الى الشيخ العجوز »(١) .

وتقول رابعة « ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا فى جنتك وانما عبدتك لذاتك » .

وتفترى لنفسها مقاما يسمو عن مقام الرسل الذين جعل الله من صفاتهم أنهم يدعون رغبا ورهبة أو خوفا وطمعا .

ارادت رابعة أن تخلص الناس نهائيا من فكرة الجنة والنار جاء فى مناقب العارفين للأفلاكى :

« ذات يوم راى جماعة من الأصحاب رابعة وفى احدى يديها نارا وفى الاخرى ماء وهى تعدو مسرعة فسألوها أيتها السيدة الى أين أنت ذاهبة وماذا تبتغين فقالت انا ذاهبة الى السماء كى القى النار فى الجنة واصب الماء على الجحيم فلا تبقى هذه ولا تلك فينظر العباد الى الله دون رجاء ومن غير خوف ويعبدونه بلا طمع فى جزاء أو خوف من عقاب »(٢) .

والحب الالهى ينتهى بالصوفية الى ذروة التجربة الروحية حسب قولهم وهو الفناء ففنوا فى محبوبهم الأعلى فناء على حد قولهم لم يشاهدوا خلاله غير جمال الحبيب لا يحسون بشىء من الموجود لأن الاحساس قد فنى بالنسبة لهذه الموجودات واتجه بكليته لمطالعة جمال المحبوب

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ٣٦٨ .

(٢) الدكتور بدوى : هذه هى الصوفية ص ٩٠ .

وبالفناء يفقد الصوفية عالم الناس ليعيشوا فى عالم آخر هو عالم الجمال المطلق والخير المطلق والحق المطلق وفى عالمهم هـذا ترفع الأستار عن الأسرار حسب ما يزعمون وتتجلى لهم الحقائق حق اليقين وعين اليقين وهم فى عالمهم هـذا ليسوا على درجة سواء فمنهم من يشاهد الحبيب وهو فى حالة رهبـة او خشية ومنهم من يشاهـده وهو فى حالة انس به أو مناجاة له وقد تزداد درجة القرب حتى يتحدث المحب عن الله بصيغة المتكلم فقد غاب عن نفسه وعن كونه فلم يعد يرى الا الأول والآخر والظاهر والباطن سبحانه ، وبعض الصوفية يقولون انهم لا يرون شيئا الا ويرون الله قبله وبعضهم يقول انهم لا يرون شيئا الا ويرون الله بعده وآخرون يقولون انهم لا يرون شيئا الا ويرون الله معه ويقول غيرهم ما راينا شيئا غير الله ، ومن هـذا المقام وهو مقام الفناء ، انطلق قولهـم بالاتحاد أو بوحـدة الوجود أو بالحقيقة المحمـدية ولقد حاول الغـزالى ان يفسر العبـارات الموهمة للقول بوحـدة الوجود تفسيرا فيـه روح الدفاع عن قائلهـا .

يقول الغـزالى : « العارفون بعـد العروج الى سمـاء الحقيقة اتفقوا على انهم لم يروا فى الوجود الا الواحد الحق ولكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا ومنهم من صـار له ذوقا وحالا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة ، فلم يبقى عندهم الا الله فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهـم انا الحق وقال الآخر سبحانى ما أعظم شـأنى وقال الآخر ما فى الجبـة الا الله وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى » .

فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقـة الاتحاد بل يشبه الاتحاد ثم قول العـاشق فى حال فرط العشـق :

أنا من أهــوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنــــا بدنا(١)

ويتضح لنـا من ذلك النص أن الغــزالى يدين بوحــدة الوجود أو وحــدة الشهود سمها ما شئت فكلتاهما بدعة صوفيــة غايرت بين الاسمين كلتاهما قاتل غير أن واحدة فى كأس من زجاج والأخرى فى كأس من ذهب .

ويصف الغزالى ما يقول به هؤلاء الصوفية بأنها هتاف أرواح سكرت بعشق الله ولم يجد الغزالى ما ينقد به الصوفية غير قوله وكلام العشاق يطوى ولا يحكى ويستشهد ببيت من الشعر للحلاج اذا رجعنا الى البيت الذى يليــه نجده يقول :

فاذا أبصرتنى أبصرتــه   واذا أبصرته أبصرتنــــا

والغــزالى يعرف أن الحلاج حلولى يؤمن بثنائية الحقيقة الالهيــة فيزعم أن الاله له وجهــان أو طبيعتان هما اللاهوت والناسوت وقــد حل الأول فى الآخر فروح الانســـان هى لاهوت الحقيقــة الالهيــة وبدنه ناسوته ، فاذا كان الغزالى قد رفض القول بالاتحاد ودان بما يشبهه فقد آمن بما هو أخبث منه وهو الحلول بدليل استشهاده بالبيت الذى عبر به الحلاج عن حلوليتــه ، لقد فضح الغزالى سره حين تمثــل فى اعجاب بتوحيد الحلاج وهــذا كاف لادانة الغزالى بالحلاجية .

يقول الغزالى : كما أن الانسان كثير ان التفت الى روحه وجســده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه وهو باعتبار آخر واحد فكذلك كل مافى الوجود من الخلق والمخلوق له اعتبارات ومشـــاهدات كثيرة مختلفة

---

(١) الغزالى : الاحياء جـ ص ٢١٣ .

فهو باعتبار من الاعتبارات واحد وباعتبارات أخرى سواه كثير ومثاله الانسان وأن كان لا يطابق الفرض ولكنه ينبه فى الجملة على كيفية مصير الكثرة فى حكم المشاهدة واحدا ويستبين بهذا الكلام ترك الانكار والجحود لمقام لم تبلغه ونؤمن ايمان تصديق والى هـذا اشار الحسين بن منصور الحلاج حيث رأى **الخواص** يدور فى الأسفار فقال : فيماذا أنت ؟ فقال : ادور فى الأسفار لأصحح حالتى فى التوكل فقال الحسين : أفنيت عمرك فى عمران باطنك فأين الفناء فى التوحيد .

بهـذا الكلام يستدل الغزالى على الوحـدة بين الخلق والخالق ويشبه الوحدة بين الله وعباده بالوحدة بين الانسان وأعضائه ، ويستشهد بتوحيد الحلاج وهو من هو الحلاج .

ولنجعل نيكلسون يرد على الغزالى بقوله « ان الاسلام يفقد كل مغناه ويصبـح اسما على غير مسمى لو أن عقيـدة التوحيد المعبر عنها بالا اله الا الله اصبح المراد بها **لا موجود على الحقيقة الا الله** وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود فى صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم الدين المنزل ومحو لهـذه المعالم محوا كاملا » .

وهل المقام الرابع عنـد تعريف الغزالى(١) للتوحيد الا مقام القائلين لا موجود الا الله .

يقول الامام الغزالى والرابعـة الا يرى فى الوجود الا واحدا وهى مشاهدة الصدقين وتسميته الصوفية الفنـاء فى التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه ايضا واذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كانا فانيا عن نفسه فى توحيـده بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق وهـذه الغاية القصوى فى التوحيد .

---

(١) الاحياء ج ٤ ص ٢١٢ — ٢١٣ .

ولقد صنف الغزالى للصوفية كتاب الاحياء وملأه بالأحاديث الباطلة وهو لا يعلم بطلانها وتكلم فى علم المكاشفة ، وقال ان الصوفية فى يقظتهم يشـــاهدون الملائكة وارواح الأنبياء ويسمعون منهم اصـــواتا ويقتبسون منهم فوائد ثم يترقى الحال من مشاهدة الصورة الى درجات يضيق منها نطاق النطق(١) .

وقد عقد الامام الغزالى فى كتـــابه مشكاة الأنوار فصلا طويلا دافع فيه عن الحلاج وشرح الفاظه واقواله واعتبره من الصفوة الهداة الداعين الى الله ومعظم الصوفيـــة يجلون الحلاج فالشاذلية(٢) يعتبـــرونه اماما لهم ولقد كان الشيخ ابو العباس المرسى رضى الله عنه يقول أكره من الفقهاء قولهم بكفر الحلاج وقولهم بعودة الخضر عليه السلام ، اما الحلاج فلم يثبت عليه ما يوجب القتل وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله على دين الصليب يكون موتى ومراده ان يموت على دين نفسه فانه هو الصليب وكأنه قال انا اموت على دين الاســـلام واشار الى انه يموت مصـــلوبا وكذلك كان .

وتذكر دائرة المعارف فى سجلا من اعتقد ولاية الحلاج من الصوفية الكلاباذى — النصرابادى — الشبلى — الدقاق — القشيرى— الجيلانى — ابن عربى — جلال الدين الرومى الصيدلانى .

اما من كفـــره فمعظمهم من الفقهاء مثـــل : ابن داود — ابن حزم — ابن تيمية — الطوسى — الحلى — ابن خلدون — الجبائى — الباقلانى .

والحلاج حاول ان يوفق بين الدين والفلسفة اليونانية على اساس من التجربة الصوفية وهو فى هذا يعد رائدا للغزالى .

(١) ابن الجوزى تلبيس ابليس ص ١٦٦ .

(٢) الشعرانى : لطائف المنن ج ٢ ص ٨٤ .

والصوفيـــة يعتبرون الفناء هو الغاية ففيــه يشربون رحيق الحب الاعلى والفانى لا يحس بما حوله .

يقول نيكلسون : « الصوفية كلها تقوم على القول بأنه اذا فقدت النفس الفردية فقد وجدت النفس الكلية والجذب يهيء الأسباب التى بها تتصل الروح مباشرة بالله ، والزهد والتطهر من الآثام والحب والمعرفة والولاية بل جميـــع الافكار الأساسية فى الصوفية تنبع من هـــذا الأصل الجـــامع » .

والفلاسفة الاقدمين راوا أن الغاية المثلى هى التشبه بالله بينمـــا الصوفية يدابون على الفناء فى الله وذلك بأن يكون الصوفى قابلا لأن يدع السنن الالهية تغمره وتفيض عليه وأن يمحو انفعالات الحواس ويظهر مشاهد الروح فخرجوا بذلك على حد قولهم من نطاق البشرية الى أفق الربانية التى تقوم بالله وتتكلم بالله وتتحرك بالله ولاترى فى الكون سواه.

يقول السر السقطى عن الصـــــوفى انه لو ضرب وجهه بالسيف وهووهو فى حال الفناء لما احس بألمه(١) .

ومقام الفناء هو الذى جعل الجيلى يقول :

« أنا المتجلى فى حقيقتـــه لا هو »

فهو يحـــكم على الوجود الحق بالعـــدم الصرف ويدعو الى عبادة كل شيء بقوله « ان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضى الا يظهر فى شيء الا ويعبد ذلك الشيء ، وقد ظهرت فى ذرات الوجود »(٢) .

دان الجيـــلى يرب هو عين كل شيء وعين كل ما يطيف بالذهن من

---

(١) السراج : اللمع [مخطوط] ص ١٩٢ .
(٢) الجيلى : الانسان الكامل ج ٢ ص ٨٣ .

صور ومن الاشياء ضدان ومن الصور نقصان ولم يحجم عن وصف ربه بانه يجمع فى ذاته بين الشىء وضده وبين الصفة ونقيضها .

لقد كفرت النصارى لانهم عبدوا ثلاثة تعينات وكفرت قريش لانهم عبدوا اصناما اقاموها وكفرت الصابئة لانهم عبدوا الكواكب وكفرت اليهود لانهم عبدوا العجل فماذا نحكم على من يدعوا الى عبادة كل شىء .

وهذا هو البسطامى يقول : « خرجت من الله الى الله حتى صاح منى فى انا انت »(١) ثم يقول « سبحانى ما اعظم شانى »(٢) .

ولقد جاء بعضهم الى صومعة ابى يزيد البسطامى وسال اهنا ابو يزيد ؟ فاجابه : اهنا احد غير الله .

وبعد كل ذلك يقول الصوفية ان كلامنا هذا مقيد بالكتاب والسنة .

لقد جحدت الصوفية الحقيقة الأولى التى يقرها الشرع ويحكم بها العقل وهى أن الله سبحانه وتعالى مغاير لخلقه فى ذاته وصفاته وأفعاله فكيف نحكم عليها .

كما أن اعتقاد الصوفية ان الذوق الفردى ، لا الشرع ولا العقل هو وحده وسيلة المعرفة بالله وصفاته واكتناء اسرار ربوبيته .

يؤدى الى ان يصبح الدين والأخلاق بلا معيار ولا ميزان فالذوق هو الذى يقوم حقائق الأشياء ويحكم عليها بالخيرية أو الشرية وبأنها حق او باطل ونتيجة لهذا الذوق اصبح هناك تضارب فى اقوال الصوفية وطرقهم ودان مؤتفكوه بالوحدة التامة بين الخلق والخالق سواء كان

---

(١) تذكرة الأولياء جـ ١ ص ١٦٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٠ .

التصوف **نظرى او اشراقى** او قائم على الرياضات والمجاهدات فالنظرى وليد العملى والتفرقة بينهما كالتفرقة بين الخبث وريمه المنتن .

ولا نابه لقول الصوفية بان الاتحاد او الحلول عندهم ليس تحللا لجسم فى جسم ولا حلول لطبيعة الله فى طبيعة الانسان وانما هو فناء عن شهود ما سوى الله فناء تاما بحيث لا يشهد السالك الا ذاتا واحدة هى ذات الله التى فنيت فيها كل الذوات فمرادهم من الاتحاد ليس الا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود ، فيمتد به الكلى من حث كون كل شىء موجودا به معدوما بنفسه لا من حيث ان له وجودا خاصا اتحد به فالاتحاد الذى يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الالهية اذا صفت منه هذه النفس وبلغت من الروحانية هذه الدرجة التى تمكنها من شهود ذلك الاتحاد .

ثم يقولون ان هذا النوع من الاتحاد لو قال به الصوفى لا يكون لا من الاتحاديين ولا الحلوليين ولا اصحاب وحدة الوجود ولكن يكون من اصحاب وحدة الشهود .

فوحدة الشهود او وحدة الوجود كلها بدع صوفية سمها ما شئت فكلتاهما بدعة صوفية غايرت بين الاسمين كلتاهما قاتل غير ان واحدة فى كأس من زجاج والأخرى فى كأس من ذهب .

وعلماء الشريعة لم يجيزوا الحب الالهى لانه فى رأيهم يقتضى تشبيه الله بخلقه وهو القائل عن نفسه « **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** » وانما جعلوا حب الله فى اتباع تعاليم القرآن ، والاقتداء بسنة النبى صلى الله عليه وسلم « **قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله** » وقال الفقهاء ان عاطفة الحب انما تأتى بين متماثلين رجل او امرأة او رجل ورجل ، أما بين الانسان وخالقه فذلك أمر لا تتصور حدوثه الأفهام .

والعلاقة واضحة بين الفناء والحب فى تعريف بعض الصوفية للحب بأنه فنـــاء البشرية وبقاء الروحانية وانفصال الصوفى روحيـــا عن العالم واحساســـه بالغربة مع غير الله ويصير المحب والمحبـــوب حقيقة واحدة وهو مقام يسميـــه الصوفية مقام التحقق بالحق أو الوصـــول ولا يتحقق هذا الا بعد حصول الفناء الذى عبر عنه الهنود بالنارفانا .

فالصـــوفى يتجرد من كل ما عدا الله فلا يشعر بشىء حوله فى هـــذا العالم الحسى لأن روح الصوفى تحررت من قيود الحسد فلم تعد خاضعة لقوانينـــه .

وهذه الصورة التى ينتهى اليها الصوفى تقوم على الاعتقاد باتحاد روح الانســـان بذات الله وهؤلاء الصوفيـــة متأثرين بالنظرية الأفلاطونية القائلة بأن النفس الانسانية ذات وجهين ، وجه روحى صرف ووجه روحى قائم فى عالم الملكوت والثانى منبث فى هذا العالم فكل انسان فى هذا العالم مشتملا على جـــزء من ذلك الجانب النفسى الـــكلى الذى هو فى الحقيقة مصدر الحيـــاة .

وللفناء الصوفى ثلاثة جوانب :

احدهما مكتسب بالتـــدريب الروحى والمران المنظـــم وهو الجانب الأخـــلاقى .

وهناك الجانب النفسى الذى يطرأ قاهرا جبارا يفقد الانسان احساسه بالعالم من حوله ويغرقه فى جلال الله .

اما الجانب الثالث فهو فلسفيا أو ميتافيزيقيا ففكرة الفناء فى الجانب الأخلاقى لا تتعدى الالتزام الأخلاقى بطرح ونبذ الرغبات الشخصية والى هذا الحد والهدف قرآنى محض ، وهذا الجانب الأخلاقى من الفناء ليس

الى تطور طبيعيا لروح الزهد ، وابن تيمية اعتبر أن طور الغيبة عما سوى الله وهو الفنـــاء فى مرحلة معينة يعـــد نقصا يرجع الى قصور الصوفى عن الرؤية الكاملة التى تتسق مع الحقيقـــة ، وذلك لانه فى مرحلة شرح التجربة كنظرية وتطعيمها بالعنـــاصر الفلسفية شاع الاضطراب والخلط وادعى بعض الصوفية انه بالامكان الانسلاخ من الطبيعة البشرية والتحقق بالصفات الالهية وقد يؤدى هذا الى تأليه الانسـان وجعله اله آخر .

والصوفيـــة يلحون على انه فى الجانب النفسى والميتـــافيزيقى من الفناء على وجود علاقة بين الفناء والرؤية الالهية أو انكشاف الجلال الالهى وان ما يرونه هو الجلال والعظمة الالهية بمقدار ما تسمح بذلك طاقاتهم الروحية وصفاء نفوسهم وكفاءة استعـــدادهم فرؤيتهم محدودة بحـــدود طاقاتهم النفسيـــة ومن العوامل التى تؤثر فى وضوح التجلى أو سموه هو فضـــل الله .

وفى رأيهم ان مهمـــا وصلت الرؤيا والانكشاف فى اقصى درجاتها من الــكمال فان الالوهيـــة ميدانا متناهيا من الأسرار « العجـــز عن الادراك ادراك » .

والصوفى يقول انه خلال هـــذه التجربة الذاتية تزول عنـــه الآضاد فالنعيم ليس نعيما والعذاب ليس عذابا كما يذكر البسطامى والجنيـــد — والتسترى — والخراز ، وهذه الفكرة بوذية ، ويشير الصوفية فى هـــذا المقـــام الى تجاوز الزمان والمكان مما أدى بعضهـــم الى القول بقدم الروح الانسانية ، وهذا تصريح بوجود موجود منزه عن الزمان والمكان غير الله جل جـــلاله .

وهذا فيما اظن الذى أدى الى القول بالحقيقة المحمدية وتقوم نظرية الحقيقة المحمدية على شقين :

١ — كون الحقيقة المحمدية **ازليــة ابدية** من حيث الذات او الوجود الروحى اما تشخصها الخارجى فهو حادث .

٢ — تلك الحقيقة تنتقل فى ظهورها الى حيز الوجود من نبى الى نبى وانها ظلت وسوف تظل بعــد وفاة الرسول محمــد صلى الله عليه وسلم تنتقل من قطب الى قطب حتى يوم القيامة .

والنبى محمد صلى الله عليه وسلم فى راى هؤلاء الصوفية قبضة من نور الله قال لها كونى محمــدا فصارت محمدا ، ومعنى هــذا ان محمد ليس بشرا ولكنه جزء من ذات القدس او قل من **ذات الله تعالى** كان قبل خلق آدم يحيــا كملك فى عالم الملــكوت فلما خلق الله آدم من تراب حلت فيه تلك الحقيقة المحمدية ثم انتقلت الى ابنه شيث ثم الى ادريس وهكذا ظلت تلك الحقيقة المحمــدية تنتقل من نبى الى نبى حتى ظهرت فى خاتــم الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم ، فلما مات عليه السلام انتقلت تلك الحقيقة المحمدية او ذلك النور المحمدى الى على ثم الى ابنه الحسن .

وهكذا ظلت تنتقــل من قطب الى قطب ولكنها اخذت اسما جديدا فى الذين حلت فيهم بعــد النبى محمد صلى الله عليه وسلم اذ يسمى الذى تحل فيــه قطبا ومن قبل كان يسمى نبيا او رسولا .

فالقطب عند الصوفية قديم ازلى من حيث الحقيقة الروحية وان كان حادثا من حيث التشخيص الجسمانى وهذا هو عين ما ذهب اليه الفاطميون من القول بالمثل والممثول فالمثل هو القطب واضرابه من الاقطاب والممثول هو الحقيقة المحمدية الازلية الابدية القائمة فى عالم الملكوت ، ثم ان هــذه النظرية القطبانية لا تختلف فى شىء عما قررته الفلسفة الافلاطونية من أن لكل موجود فى هــذا العالم مثال يطابقه فى عالم المثــل او قل عالم الملكوت

والبــاحث المدقق يلاحظ وجود صلة بين افكار الشيعة الاسماعيلية وبين نظرية الحقيقة المحمدية — فالاسماعيلية يقولون ان القديم هو أمر

الله وكلمته والمحدث خلقه وفطرته ابدع بالأمر « العقل الأمر » الذى هو تام بالفعل ثم بتوسطه ابدع النفس الثانى الذى هو غير تام وما كان فى العالم العلوى عقلا ونفسا كليا وجب ان يكون فى هـــذا العالم عقلا شخصيا حكمه هو حكم الشخص الكامل البالغ وهو ما يعرف باسم « الناطق » وهو النبى والقائلين بالقطب المعنوى يصورونه على أنه جمع فى حقيقته الكلية حقائق الانبيـــاء التى تفرعت منه فظهرت بعـــد ذلك بصور الأنبياء المتعاقبين فى الأزمنة المختلفة وهـــذا يعنى ان القطب المعنوى يشبه **العقل الأول** فى قدمه وكليته ، وفى ان كلا منهما كان واسطة **بين الله والعـــالم فى الخلق** ، ويعنى ان ظهور القطب المعنوى بصورة **نبى من الانبياء يشبه** تشخيص العقل الأول الاسماعيلى فى ناطق من النطقاء .

يقول جولد زيهر ان الشيعة حين ارتفعوا بطبيعة الأئمة الى مقام فوق الطبيعة الانسانية فكان من الضرورى ايضا ان يكون محمد نفسه باعتباره جدا اعلى للأئمة نصيب فى الاسطورة التى نسجها الشيعة حول اهل البيت فحين خلق الله آدم وضـــع فى ظهره محمدا وعليا وفاطمة وابنيهـــا الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة ارسلت نورها فى جميع انحاء العـــالمين العلوى والسفلى ولهـــذه الجواهر الموضوعة فى جسم آدم كان السجود الذى أمر الله الملائكة به فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وحينئذ أمر الله آدم ان يرتفع ببصره الى ذروة العرش فرأى آدم كيف انطبعت صور أنوار أشباح محمد وبقية افراد اهل البيت فى العرش كما ينطبع الانسان فى المرآة الصافيـــة(١) .

ويذكر الكلين ان الله تعالى قال يا محمد انى خلقتك وعليا قبـــل ان اخلق سمـــواتى وارضى وعرشى فلم تزل تهللنى وتمجـــدنى ، ثم جمعت

---

(١) نيكولسون: فى التصوف الاسلامى ص ١٥٩ .

روحيكما فجعلتهــا واحدة فكانت تمجــدنى وتقدسنى وتهللنى ثم قسمتها ثنيتين وقسمت الثنيتين ثنيتين فصارت اربعا ، محمد واحد وعلى واحــد والحسن والحسين ثم خلق الله فاطمــة من نور ابتداها روحا بلا بدن ثم مسحنا بيمينه فأضاء فينا نوره[١] . ؟

هذا كله يشير الى اعتقاد الشيعة **بازلية وجود محمد صلى الله عليــه وسلم** اى بوجوده سابقا قبل وجوده البدنى المعروف .

وجوهر النبى النورانى يتوارث جيــلا بعد جيل او ان النبى جوهرا نورانيا قائما به قياما حقيقيا واقعا وضع اول ما وضع فى آدم وانتقل من آدم على توالى العصور وباستمرار الى حامل الشريعة الالهية والرسالة الربانية حتى وصل الى النبى ثم لى على ونسله **انتقالا مستمرا جيلا بعد جيل**[٢] .

ويتفق نيكولسون مع جولد زيهر فيقول : اما الاعتقاد بأزلية الوجود المحمدى فقد **ظهر فى عصر مبكر جدا عنــد الشيعة** ثم اخذ به أهل السنة من بعدهم . وقد اشير اليه فى طائفة من الأحاديث الموضوعة مثل الحديث المشهور (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) اى قبل خلق جسد آدم وقــد ذكر اتباع هــذه النظرية أن أول شىء خلقه الله هو الروح المحمــدى أو النور المحمدى الذى ظهر بصورة آدم ثم بصــورة كل نبى بعده حتى ظهر ظهر اخيرا فى صورة النبى محمد نفسه على رأى اهل السنة او انه استمر يظهر بعد محمد فى صورة على واهل بيته كما هو مذهب الشيعة .

---

(١) د. مصطفى الشيبى : الصلة بين التصــوف والتشيع ص ٤٥٢ — ٤٥٣ .

(٢) جولد زيهر : العنــاصر الأفلوطنية المحدثة ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، د. نجاح الغنيمى : عبد الكريم الجيلى ومكانته فى الفكر الاسلامى الصوفى ص ٩٨٦ .

أما الصوفية (المتأثرين بالفكر الشيعى والقائلين بنظرية الحقيقة المحمدية) (أو النور المحمدى) فيؤولون النظرية تأويلا خاصا بهم فالنور المحمدى عندهم هو الروح الالهى الذى نفخ الله منه فى آدم أو هو شىء أشبه بالعقل الذى قال به أفلوطين وعده أول الفيوضات التى صدرت عن الواحد الحق(١) .

وأول من نادى بهذه النظرية هو الحلاج — ويقول الحلاج فى « الطواسين » لبيان حقيقة النور المحمدى « ليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى صاحب الكرم (محمد) همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم » .

فنور محمد فى نظر الحلاج هو ذلك النور الأزلى القديم الذى تنبعث منه أنوار جميع أصحاب الهمم من الأنبياء والأولياء وهو فى هذه الناحية أظهر وأنور وأقدم من نور الأنبياء على الاطلاق .

ومحمد صلى الله عليه وسلم فى نظره صورتين مختلفتين صورته نورا قديما كان قبل أن تكون الأكوان ومنه يستمد كل علم وعرفان وصورته نبيا مرسلا وكائنا محدثا تعين وجوده فى زمان ومكان محدودين .

والنور المحمدى هو مصدر الخلق جميعا فمنه صدرت الموجودات ومن نوره ظهرت أنوار النبوات وما سائر الأنبياء الا صورة من ذلك النور الأزلى وقد كانت الصورة الكاملة فى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

وعن الحلاج تطورت هذه النظرية على أيدى الصوفية أمثال محيى الدين ابن عربى وعبد الكريم الجيلى حاملة أسماء مختلفة مثل الانسان الكامل أو القطب واتخذت هذه النظرية أساسا لبحوث فلسفية بعيدة المدى .

---

(١) نيكولسون : فى التصوف الاسلامى ص ١٥٩ .

فرسول الله صلى الله عليه وسلم فى نظر هؤلاء الصوفية هو اول تعين من تعينـــات الذات الالهيـــة وعنه قامت المخلوقات الأخرى فهو أصـــل الوجود .

فالوجود الالهى فى نظر الصوفيـــة له اطوار أو مراتب أو نسب أو تعينات وأولى تلك المراتب العماء والوجود الالهى فى هذا الطور لا يوصف بوصف ولا يسمى باسم ولا يعرف بحد ولا برســـم ويسمى الرب فى تلك المرتبـــة بالوجود المطلق ، ولقد أراد هـــذا العماء أو الوجود المطلق أن يتعين فى صورة ليعرف وليعرف نفسه فتعين فى صورة الحقيقة المحمدية فكانت هى التعيين الأول للذات الالهية ، أو الفتق بعد الرتق .

والحقيقة المحمدية يعرفها الصوفية « هى الذات مع التعيين الأول ولها الأسماء الحسنى وهو اســـم الله الأعظم ، فمحمد الصوفيـــة ليس بشرا ولا رسلا وانما هو الذات الالهية فى اسمى مراتبها .

يقول ابن عربى فى مجموعة الأحزاب ص ٢ :

« اللهم افض صلة صلواتك وسلامة تسليماتك على أول التعينات المقاصة من العماء الربانى وآخر التنزلات المضـــافة الى النوع الانســـانى المهاجر من مكة كان الله ولم يكن معه شىء ثان الى المدينة وهو الآن على ما عليـــه كان محصى عـــوالم الحضرات الخمس فى وجوده سر الهـــوية فى كل شىء سارية الجامع بين العبـــودية والربوبية الشامل للامكانيـــة والوجوبيـــة »(١) .

لقد أصبح محمـــد صلى الله عليه وسلم عند هؤلاء الصوفية هو العقل الموجود منـــذ الأزل والذى يقابل الأرواح القدسيـــة التى هى الكائنات

---

(١) اكوكيل : هذه هي الصوفية ص ٩٦ — ٩٧ .

الروحية الوسيطة بين الذات الالهية وبين المادة عند الغنوصية فمحمد الصوفية هو العلة الأولى فى خلق كل ما هو مخلوق والعقل الكلى الذى يصل مابين الوجود المطلق (الله) وبين عالم الطبيعة وانظر الى قول ابن عربى فى النص السابق :

« المهاجر من مكة كان الله ولم يكن معه شىء ثان الى المدينة بترتيب الجملة الى ، المهاجر من مكة الى المدينة كان الله ولم يكن معه شىء ثان يتضح لنا ان المهاجر من مكة الى المدينة لم يكن « محمد »صلى الله عليه وسلم وانما كان هو الله متجليا فى صورة اسمه محمد ، وجملة لم يكن معه شىء ثان يعنى أن أبا بكر هو الآخر لم يكن الا الله متعينا .

فمحمد الصوفية هو العلة الأولى فى خلق كل ماهو مخلوق على أننا نستطيع أن نرد ماقاله أصحاب نظرية الحقيقة المحمدية وماقالته الشيعة وما جاء فى الفلسفة الغنوصية الى مصدر زرادشتى هو أقدم عهدا من هذه الأفكار كلها ، فقد ورد فى أحد كتب الديانة الزرادشتية « زيد افستا » أن الصفة والولى والكلمة الذكية كل أولئك كان قبل ان تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار وهذا يعنى أن « هرمز وهو اله الخير فى هذه الديانة لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التى يتألف منها الكون خلقا مباشرا وانما هو قد خلقها بواسطة الكلمة الالهية وواضح هنا مايوجد من أوجه الشبه بين هذه العقيدة الزرادشتية فى الخلق بواسطة الكلمة السابقة فى وجودها على كل شىء وبين نظرية الحقيقة المحمدية .

ونظرية الحقيقة المحمدية نظرية خاطئة من اساسها لا سند لها من الدين او العلم الحديث فالقرآن الكريم واضح وجلى فى تفسيره لخلق آدم وخلق الكون وان أول ما خلق الله هو آدم عليه السلام من طين وانه خلق الأرض والسموات من العدم وان الله تولى تدبير أمر الخلق من احياء وغير احياء بعد تمام ايجادهم وهذا التدبير يبدأ من السماء الى الأرض فيجرى قضاءه تباعا .

ولقد جاءت آيات الله المحكمات موضحة خلق آدم :

يقول الله تعالى :

« ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون والجان خلقناه من قبل من نار السموم واذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » (الحجر : ٢٦ — ٢٩) .

« اذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » (ص : ٧١ — ٧٢) .

ولقد اجمع كل من ابي السعود[١] فى تفسيره والبيضاوى[٢] والزمخشرى[٣] على أن الله خلق الانسان اى هذا النوع بأن خلق اصله اول فرد من افراده خلقا بديعا من صلصال اى من طين يابس غير مطبوخ .

كما جاء القرآن ايضا موضحا خلق العالم المادى وجاءت آياته متضمنة مادة الخلق ومراحل التكوين ونوع الكائنات الناشئة ، **يقول تعالى** « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شىء قـــدير وأن الله قـــد احاط بكل شىء علما » (الطلاق : ١٢) .

« وبنينا فوقكم سبعا شدادا » (النبأ : ٧٨) .

« الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش مالكم من دونه ولى ولا شفيع أفلا تتذكرون يدبر الأمر من السماء

---

(١) ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم جـ ٣ ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

(٢) تفسير البيضاوى ص ٦٠٥ ، ٦٤٦ .

(٣) الكشاف جـ ٣ ص ٤٤٨ — ٤٤٩ ، جـ ٤ ص ٨١ .

الى الأرض ثم يعرج اليــه فى يوم كان مقــداره الف سنة ممــا تعدون »
(السجدة : ٤ — ٥) .

« أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتــا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حى أفلا يؤمنون »(الأنبياء : ٣٠) .

ويقول تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين » (فصلت : ١١) .

فالآية(١،٢،٣) توضح أن الله خلق العالم المادى من سبع سموات غير أرضية النوع بعضها فوق بعض ومن أرضين متعددة تماثل السموات السبع وجعــل الشمس والقمر داخل السموات السبــع وجعل الأرض فى أسفلهــا .

والآية (٤) توضــح « ان السموات والأرض كانتا شيئا واحدا وكل منهما ملتحم الآجزاء ومخلق ثم فصل تعالى بينهما» (١) .

والآية (٥) توضــح « أن مادة السماء قبل تكوينها وتسويتهــا كانت مثل الدخان وأن تشبيه مادتها وتخصيصها باسم الدخان دون قوله مثلا : وهى هباء أو بخار أو هواء — والهباء دقائق صلبة والبخار دقائق سائلة والهواء دقائق غازية .

— يشير اشارة قوية الى أن مادة السماء الأولية قبل خلقها كان لها من الصفات الهامة ما يشبه صفات الدخان العادى الذى يتصاعد من النيران اى أنها كانت مادة مظلمة بذاتها مفككة الأجزاء خفيفة ومنتشرة فى الفضاء كما ينتشر السحاب ساخنة الى حد ما اذ الدخان لا يصدر الا من أصل نارى

---

(١) حنفى أحمد : التفسير العلمى للآيات الكونية فى القرآن ص١٩٨ .

وانها مثل الدخان العادى كانت حاوية لدقائق انواع المادة الثلاثة من صلبة وسائلة وغازية »(١) .

« ثم جاء العلم الحديث ليؤيد نشأة العالم المادى من غاز كونى أولى مظلم شديد التخلل وساخن الى حد ما ويملأ الفضاء العالمى ومكونا من دقائق انواع المادة المختلفة »(٢) .

وعلى حسب « نظرية جيتر جيمس : تجزأ الغاز أولا الى كتل عظمى بأقدار المجرات وتجمع كل منها بعضه على بعض ثم فتق او تجزأ فتقا الى كتل نجمية »(٣) .

فالعلم والدين يتفقان فى تقرير وحدة السنة والنظام فى خلق العالم المادى غير الحى والعالم الحى .

والرسول صلى الله عليه وسلم خلق كبقية البشر من نطفة ولا فرق بينه وبينهم الا فى الوحى « قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى »(فصلت : ٦).

أما النور الذى وصف به الرسول فى قوله تعالى « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين » فالنور صفة للرسول جاءت على مألوف العرب فقد اشتهر لدى البلغاء منهم تشبيه الملوك بالشمس والكواكب فالنابغة الذبيانى يمدح النعمان بن المنذر بقوله :

فانك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منهن كوكب

ولما كان القرآن الكريم كتاب هداية واعجاز لأنه معجزة محمد صلى الله عليه وسلم جاء على مألوفهم فشبه محمد صلى الله عليه وسلم فى عموم

---

(١) حنفى أحمد : التفسير العلمى للآيات الكونية فى القرآن ص ٢٠٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٤ .

رسالته البشرية جمعاء بنور الشمس فى عمومه للأرض فالرسول صلى الله عليه وسلم كان بشرا قبل ان يكون نبيا وولد صلى الله عليه وسلم وكان فى حاجة الى رعاية من الله عزوجل وتطهيرا لنفسه من وساوس الشيطان لذلك شق صدره مرارا ولذلك فان نوره الحقيقى لم يكتمل الا عند البعثة والنظرة الواقعية المستخلصة من الدراسات الاسلامية الصحيحة تجعلنا نجزم بأن خلق الرسول صلى الله عليه وسلم كان خلقا عاديا وان نظرية الحقيقة المحمدية نظرية خاطئة لم يكن لها وجود من قبـــل فى ربوع الاسلام وانما لها نظير كما سبق شرحه عند الشيعة الامامية والزرادشتية و[illegible] الغنوصيـــة .

خـــاتمة الـكتاب

يقوم التصوف على أساسين :

الأول : هو التجربة الباطنــة المباشرة للاتصال بين العبـد وربه ، وهنا تقوم البوادر واللوامع واللوائح مقـام التصورات والأحكام والقضايا فى المنطق العقـلى والمعرفة فى التصوف معاشة لا متـأملة يغمر صاحبها شعور عام بقوى تضطرم فيـه تغمره كفيض من النور البـاهر ويسميها الصوفيـة خواطر او واردات ونفحات علوية .

اما الأساس الثاني : وهو امكان قيام صلة خلة وعشق بين الصوفى والله تسمح اذا ما تعالت بالاتحاد مع الذات والقول عند معظم الصوفيـة بوحدة الوجود يهـدفون به الى الوصـول الى الاتحاد التام مع الذات الالهية وهم بذلك يختلفون مع الفيلسوف القائل بوحدة الوجود فالفيلسوف المهم عنـده ترتيب الكون وكيفية تركيبه بصدوره عن الواحد فى صدورات متوالية يتدفق بعضها عن بعض فى مراتب ، فوحدة الوجود عند الفيلسوف نظرية فى الكون اما عند الصوفى أساس يستند اليه فى تجربة الاتحاد وان كان هناك بعض الصوفية القائلين بوحدة الوجود ليصلوا بها الى نظرية تشبه الى حد ما نظرية الفلاسفة فى ترتيب الكون وهم الصوفية القائلين بالحقيقة المحمدية وهم الذين كانوا متشيعين قبل تصوفهم وملمين بالفلسفة الغنوصيـة .

وبذلك يمكنا تقسيم الصوفية بالنظر الى الغاية التى يهدفون اليها من المعرفة الى الأقسام التاليـة :

١ ــ صوفيـة محققون وهم الذين كانوا على مذهب اهل السنـة والجماعة قبـل التصوف فلما تصوفوا لم يتحـدثوا لا عن اتحاد او حلول او غير ذلك وكانوا ينصرون السنـة ويكرهون البدعة ويمقتون التصوف الفلسفى ويؤمنون بوجود خالق ومخلوق وعابد ومعبود وبأن الله لا يشبـه شيئا من الموجودات على الاطلاق وهذا صوفى محقق ينشد فيقول :

ولتفـــن حتى عن فنـــائك انه عين البقـــاء فعنـد ذلك تراه

واذا بدا لك فاعلم انك لست هو كلا ولا ايضـــا ســـواه

شيئان ما اتحدا ولكن ها هنـا سر يضيـق نطاقـها عما هو

فالمنتهى عنـد هؤلاء الصوفية يظل شيئا لا يستطيع أحـد أن يصفه بلفظ او عبارة لانه اذا وصل الى مقام المعرفة والتحقق بالحق يكون فى حالة لا يعلمها الا الله وفى هـذه الحالة يكون المشـاهد او الذى انكشف عنـه الحجاب غائبا عن هذا الوجود الذى يحيط بالجسد لانشغال قلبه بالمشاهدة وهذا المقام الذى قال فيـه الغزالى :

قد كان مما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

وهذه المشاهدة لا تتجلى لكل من يسعى للوقوف على حقيقتها بل هى اسرار لا تكشف الى لمن ترى انه يستحق ذلك فهـذه المعرفة موهبة من الله وفضل وليس فيها كسب من جانب العبد .

وهؤلاء الصوفية لا يهمهم الا الدعوة الى الحق والحقيقة فهى حركة مقاومة لتكالب الناس على الملذات والشهوات وهم اناس اتجهوا الى النفس فصقلوها فصفت نفسوهم فعاشوا حيـاة روحية سامية اقرب ما تكون الى ربهـم .

والصوفيـة أصحاب الحقيقة قوم اذا فرغوا من أداء الفرائض اشتغلوا بتجريد النفس من العـلائق واذا كان الفقه قائم على الرواية فتصـوف هؤلاء قائم على الدراية ، والفرق بين الفقه والتصوف هو الوسيلة فالفقه يتعلق بأعمال الجوارح الظاهرة من صلاة — طهارة — قصاص — زواج — والتصـوف قائم على الجارحة الباطنة التى هى القلب وكل منهمـا ينتمى الى علم الشريعة الاسلامية .

وكما اجتهد الفقهاء فى الفروع وكما ابتدع رجال الحديث القواعد للرواه وكما كون علماء التفسير مناهجهم فى أسباب النزول والرواية ، وكما سن علماء الكلام مبادئهم فى البحث عن الذات والصفات والممكن والأسباب والمسببات والقضاء والقدر ، اجتهد الصوفية المحققون واقاموا معارفهم وعلومهم على العبادات والأخلاق ومناهجهم فى السلوك وعلل النفوس وأمراض القلوب .

وكما ابيح لعلماء الظاهر الاجتهاد فى استنباط الأدلة واستخراج الحدود والحكم بالتحليل والتحريم على ما لم يرد فيه نص وترك أمره للاجتهاد والاستنباط فكذلك عمل الصوفية على استنباط آداب وأذواق ومنهاج للمريدين السالكين .

٢ — صوفية الغزل والحب الالهى : وهؤلاء كانوا متفلسفين قبل تصوفهم فلما تصوفوا جاء تصوفهم متمشيا لما كان يدينون به قبل تصوفهم فقالوا بوحدة الوجود أو الاتحاد والحلول .

وهؤلاء الصوفية كان هدفهم رضا الله وحبه والاتصال به والفناء أو الاتحاد بذات الله سبحانه وتعالى .

فمنهم من قال أن السالك اذا وصل تتحد روحه بذات الله أو يتحقق بالحق فلا يكون خالقا ولا مخلوق ولكن حقيقة واحدة هى الله أو واجب الوجود ومنهم من زعم أن الموجود واحد لا تعدد فيه ولا كثرة وانه ليس هناك خالق ولا مخلوق ولا عبد ولا معبود وانما لا موجود غير الله أما الأشياء التى نراها من انسان ... وغيره ما هى فى الحقيقة الا ظواهر واشكال يبدو فيها الحق ويتجلى بها واجب الوجود .

٣ — صوفية الحقيقة المحمدية وهم الذين كانوا متشبعين قبل تصوفهم

ويقولون بأزلية محمد صلى الله عليـــه وسلم وانه هو أول تعيين من تعيين الذات الالهية وعنه قامت المخلوقات الاخرى وهو يشبه العقل الكلى .

هــذا هو التصوف أثار جدلا وحوارا ولا يزال يثير جــدلا وحوار فى الفكر الاسلامى والحياة الاسلامية واكبر الظن أن هذا الحوار سيبقى خالدا ما بقى الحيـــاة .

مصادر الكتاب

ابن الجوزى (جمال الدين ابى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى البغدادى) :

١ ـ تلبيس ابليس ، القاهرة .

ابن خلدون (ابو يزيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون) :

٢ ـ المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد ، مصر ١٩٥٧ م .

ابو العباس احمد بن محمد زروق :

٣ ـ قواعد التصوف ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر .

٤ ـ حكم ابن عطاء الله ، تحقيق الدكتور / عبد الحليم محمود ، دار الشعب ـ مصر .

السكندرى (ابو الفضل احمد بن عبد الكريم بن عطاء الله) :

٥ ـ لطائف المنن ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، طبعة مصر ١٩٧٤م .

الشعرانى (ابى المواهب عبد الوهاب ابن احمد بن على الانصارى) :

٦ ـ الطبقات الكبرى ، طبعة مصر ١٩٢٥ .

الشهرستانى (ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن ابى بكر احمد الشهرستانى) :

٧ ـ الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، البابى الحلبى مصر ١٩٦١م .

الغزالى (ابو حامد زين الدين محمد بن محمد بن احمد) :

٨ ـ احياء علوم الدين ، البابى الحلبى ، مصر ١٩٣٩ م .

٩ ـ مشكاة الأنوار ، تحقيق ، د. ابو العلا عفيفى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، مصر ١٣٨٣ هـ .

القشيرى (ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن) :

١٠ ـ الرسالة القشيرية ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، مصر ١٩٧٤م .

ابن القيم :

١١ ـ مدراج السالكين ، طبعة مصر ١٣٣١ هـ .

الكلاباذى (ابو بكر محمد بن اسحاق البخارى) :

١٢ — التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، طبعة مصر ١٩٦٠ م .

الامام محمـــد عبده :

١٣ — رسالة التوحيد ، تحقيق محمود ابو رية ، دار المعارف ، مصر .

ابو العـــلا عفيفى [الدكتور] :

١٤ — التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، مصر ١٩٦٣ م .

١٥ — نصوص الحكم لابن عربى ، تحقيق .

البير نصرى نادر [الدكتور] :

١٦ — التصوف الاسلامى ، بيروت ١٩٦٠ م .

رينولد ا. نيكولسون :

١٧ — فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ترجمة د. أبو العلا عفيفى ، طبعة مصر ١٩٦٩ م .

زكى مبارك [الدكتور] :

١٨ — التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٤م .

زكى نجيب محمود [الدكتور] :

١٩ — نظرية المعـــرفة .

سليمان دنيا [الدكتور] :

١٩ — الحقيقة فى نظر الغزالى ، البابى الحلبى ، مصر ١٩٦٠ م .

طه عبد الباقى سرور :

٢١ — الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الالهى ، الطبعة الأولى ، ١٩٦١ م القاهرة .

عبد الحليم محمود [الدكتور] :

٢٣ — المدرسة الشاذلية ، دار الكتب الحديثة ، مصر .

٢٣ — العارف بالله أبو العباس المرسى ، دار الشعب ، الطبعة الثانية ، مصر ١٩٧٢ م .

على سالم عمار [الدكتور] :

٢٤ — أبو الحسن الشاذلى ، دار التأليف ، الطبعة الأولى ١٩٥١ م .

على صافى حسين [الدكتور] :

٢٥ — الأدب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى ، دار المعارف ، طبعة مصر ١٩٦٤ م .

عبد الفتاح عبد الله بركة [الدكتور] :

٢٦ — الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ، مجمع البحوث الاسلامية ، مصر .

عبد الرحمن الوكيل :

٢٧ — هذه هى الصوفية : الطبعة الرابعة ، مصر ١٩٧٧ م .

عبد الرحمن بدوى [الدكتور] :

٢٨ — شهيدة العشق الالهى رابعة العدوية ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية .

٢٩ — الانسان الكامل .

عبد المحسن الحسينى [الدكتور] :

٢٩ — المعرفة عند الحكيم الترمذى ، دار الكتاب العربى ، مصر .

عبد القادر محمود [الدكتور] :

٣٠ — الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، طبعة مصر ١٩٦٦ م .

كامل مصطفى الشيبى [الدكتور] :

٣١ — الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف مصر ١٩١٩ م .

محمد فتحى الشنيطى [الدكتور] :

٣٢ — المعرفة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثالثة ، مصر ١٩٦٢ م .

محمد مصطفى حلمى [الدكتور] :

٣٣ — ابن الفارض والحب الالهى ، ار المعارف ، مصر ١٩٧١ م .

محمد جلال شرف [الدكتور] :

٣٤ — التصوف الاسلامى ومدارسه ، طبعة اسكندرية ، ١٩٧٤ م .

محمد كمال ابراهيم جعفر [الدكتور] :

٣٥ — التصوف : طريقا وتجربة ومذهبا ، طبعة اسكندرية ، ١٩٨٠ م .

الفهرس

الفهـــــرس

الموضوع	الصفحة
المقـــــدمة	٧
الباب الأول	
نشـــأة التصوف	١١
الفصل الأول	
النظريات التى قيلت فى نشأة التصوف	١٩
الفصل الثانى	
طريق السـالكين الى معرفة الصوفية	٣٩
الباب الثانى	
حقائق حول المعرفة الصوفية	٥٧
الفصل الأول	
موضوع المعرفة الصوفية	٥٩
الفصل الثانى	
الصوفية والالهيـــات	٨٧

مطبعة الفجر الجديد
٣٨ شارع الكبارى – منشية ناصر

رقم الايداع ٤٧٩٤ / ١٩٨٧

الدولى ٢ — ٠٣١١ — ٤٩١ — ٩٧٧